

مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ وَأَخْنِلافُ الْمُصَلِّينَ

تَأليف

شيخ أهل السنة والجماعة الإمام
أبي الحسن علي بن إسماعيل، (الأشعري)
المتوفى في عام ٣٣٠ من الهجرة

بتحقيق

محمد مجي الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه !

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٣٦٩ هـ } في عام
١٩٥٠ م }

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي - باشا - القاهرة

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على سائر نعمائه ، وصلاته وسلامه على خاتم أنبيائه ، وعلى آله وصحبه وأوليائه .

وأما بعد ؛ فإني منذ عهد غير قريب وجدتُ من وقتي فراغا يتسع لدراسة دقيقة لكتابي شيخ الإسلام «أبي العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي» المعروف بابن تيمية المتوفى في عام ٧٢٨ من الهجرة ، وهما كتاب «منهاج السنة المحمدية ، في نقض كلام الشيعة والتدريية» ، وكتاب «مواقفة صريح العقول ، لصحيح المنقول» ، فأخذتُ نفسي بأن أقرأ كل يوم عدة أوراق من أحاديث الكتابين ، وأن أقف عند نهاية كل مبحث وقفة فاحصة متدبر ، يُحِبُّ أن يُفيد مما يقرأ ، وكتبُ أجد في كل يوم من غزارة علم الشيخ ، وسعة اطلاعه على ما ألف الناس وما قالوه ، وما نُسب إليهم ، ومد يد بابه في الحوار والجدل ، ورجاحة عقله التي تنخلُ الآراء والأفويل ، وتُهرِجُ زائتها ، وقوة عارضته في إقامة الحجة ، مالا يُقْضَى العجبُ منه . وقد لفتَ نظري يومئذ أن الشيخ لا يفتأ يذكر شيخ أهل السنة والجماعة أبا الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بُرْدَة عامر بن أبي موسى عبد الله بن قيس ، الأشعري ، المتوفى في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري ، ويُذِنِي عليه ، ويصفه بأنه أقرب إلى مذهب إمام أهل هذه الملة ، الصابر على قضاء الله ، الحَسْبِ أَجْرُهُ على الله تعالى «أحمد بن حنبل» من كثير من أصحاب أحمد وأتباعه المنتسبين إليه ، وبأنه أرفع من كتب في المقالات وأثبتهم وأوثقهم ، ويذكر مؤلفاته بما هي خليفة به من الثناء والتبجيل

لَفَتَ هذا الثناء نظرى إلى مؤلفات أبى الحسن الأشعرى عامة ، وإلى كتابه « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » خاصة ، فلم أكد أتتهى من قراءة الكتابين حتى تآقت نفسى إلى قراءة كتب الأشعرى ، ومن بينها « كتاب المقالات » ، فما شرعت فى ذلك حتى أدركت السرَّ الذى دفع ابن تيمية إلى كثرة الإشارة إليها ، والعناية بها ، والاحتفال لها ، والنقل عنها .

وما زالت همى مصروفة ، منذ ذلك الوقت ، إلى كتاب « المقالات » ، حتى وجدت فرصة سانحة لنشره على الوجه الذى يرضى عنه أهل العلم ، فاهتبتُ هذه الفرصة ، واجتهدت فى تحقيق أصله ، والتَّنَوُّقِ فى هذا التحقيق : بضبط ما يحتاج إلى الضبط منه ، وبشرح بعض مسائله شرحاً وسطاً بين الوجيز والبسيط ، وبالترجمة لأعلامه ترجحاتٍ مختصرة ، وبال دلالة على مواطن البحث فى الكتب التى صُنِّفَتْ فى هذا الموضوع ، وفى كتب التاريخ أيضاً ، إذ كان لكثير من أهل هذه المقالات يدٌ بعيدة الأثر فى تجزئى حوادث التاريخ ، كما بينتُ كثيراً مما وقع فى أصول هذا الكتاب من أخطاءٍ فى أعلام الأناسى ، وفى حوادث التاريخ مع إبقائى عبارة الكتاب على حالها فى الأعم الأغلب ، وسلختُ فى هذا العمل الجليل عامين ، أو أكثر من عامين بقليل .

وإنى لأرجو — بعد هذا كله — أن أكون قد وفيت ببعض حق هذا الكتاب الذى يعتبر أقدم ما وصل إلى أيدينا من الكتب المفصلة بعضَ التفصيل فى هذا الموضوع ، والذى يُعدُّ بحقٍ أولى ما يجب أن تتسارع العزائم إلى قراءته ، وإتقان دراسته ، وإن كتاباً يوشى ديباجته شيخُ أهل السنة والجماعة ، وقُدوة علماء هذه الأمة « أبو الحسن الأشعرى » ويتلقاه جهابذة أهل العلم بالقبول ، ويحتفلون له ، ويُنبئون عليه وعلى مؤلفه ؛ لتحقيق بما يُبذل فى تحقيقه وفى دراسته من وقتٍ وجهْد .

ربنا اغفر لنا ، ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا
للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم .

ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن ، وما يخفى على الله من شيء في الأرض
ولا في السماء .

ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير .

كتبه المعتز بالله تعالى وحده

عبد الله بن عبد الحميد

مصر الجديدة : في يوم الاثنين المبارك { ١٤ من ذى الحجة ١٣٦٩
٢٥ من سبتمبر ١٩٥٠ }

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلامُ على رُسُلِ الله ، وعلى آلهم وأصحابهم .

١

كان العالم يوم بعث الله رسوله بالهدى ودين الحق ينه في بَيَدَاوَاتٍ من ظلم الجهل ، والتقليد ، وفوضى الأخلاق ، وانتكاس أسس الاجتماع ؛ فالعرب - وهم قومه ، ومنهم أهله وعشيرته الأَدْنَوْنَ - أمة عريقة في الجاهلية الجاهلاء ، واغلة في الوثنية ، ليست لهم قُدْمة ولا سابقة في الرقي الاجتماعي ، ولا لهم عاطفة ولا وازع يصرفهم عن المغامرة والتكسب من طريق النهب ، وشن الحروب ، والاعتداء على الحقوق والحرمات ، ووَادِ البنات ، وما أشبه ذلك من دنىء الفعل ، ولا لهم من حَصَافَةِ العقل ، ورقى الإدراك ، ونور المعرفة ما يحول بينهم وبين عبادة الأصنام ، والتقرب إليها ، وإتيان السَّحَرَةِ والكهنة والعَرَّافِينَ والمُخَرِّجِينَ يلتمسون عندهم المعرفة وأخبار الغيب ، والفصل في أسباب النزاع والخصومات ، ومن كان منهم ذا دين فإنما صار دينه إلى جُمل محرفة ، وعبارات مُبَدَّلَةٌ ممسوخة مما وضعه رؤسائهم وأولو الأمر منهم ؛ فهؤلاء قوم ذُيِّنَ لهم سوء عملهم فأروه حسنا فاعتقدوا التثليث ، والحلول ، والوساطة بين الخالق والمخلوق ، وهؤلاء قوم تَخَلَّوْا عن عقولهم ، ودانوا بما ابتدعه أحبارهم من التجسيم وغير التجسيم مما لا يليق بالواحد القهار ، وهؤلاء قوم عبدوا الأجرام العلوية ، ونصبوا لها الهياكل ، ورصدوها ، وقصدوها ، وغير العرب شر من العرب في ذلك : منهم التَّنَوِّيَّة ، ومنهم عبدة النار ، ومنهم الدهريون والطبيعيون ، ومنهم منكرو ما وراء الحس ، ومنهم منكرو النبوات ، ومن كان يتدين دينا منهم فليس هو بأهدى ممن يتدين من العرب ، ولا بأقوم سبيلا .

في وسط هذا الاضطراب الاجتماعي والديني بعث الله تعالى عبده ورسوله محمد بن عبد الله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، فأقام الحجة ، وأيقظ العقل ، وأذاع في الناس سلطان هذا العقل الذي حَقَرُوهُ ، وحَاكَمُوهُ ، ودعاهم إلى تَبَذُّلِ التقليد ، وألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله ، وسلك لهذا ونحوه مسلكاً لا يَدِقُّ على أذهان العامة ، ولا يرتفع عن مستوى إدراكهم ارتفاعاً يباعده بينهم وبين علم حقيقة ما يدعُوهم إليه ، ولا يُسِفُّ حتى يستبذله الخاصة ويستنكروه ، انظر إلى هذا الدعاء الذي يمجِّد فيه العقل والعلم ، ويقيم الحجة الواضحة في هدوء ورفق ، في قول الله تعالى : (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولَّوْا فقولوا : اشهدوا بأنا مسلمون . يا أهل الكتاب لم تحاجُّون في إبراهيم ، وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ؟ أفلا تعقلون ؟ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجُّون فيما ليس لكم به علم ؟ والله يعلم وأنتم لا تعلمون . ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين . إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا ، والله وليُّ المؤمنين) فإذا أنت قرأت هذه الآيات فتأمل في يُسرِّها وسهولة مدخلها إلى العقل ، وأنها لا تحتاج إلى أن تستأذن لتليج أدقِّ المَوَاجِج ، وتؤثر أبعد الأثر ، ثم اقرأها مرة ثانية وتدبر : هل تجد أبرع من عبارتها ، وأقوم منها حجة ؟ وهل تجد للتسلسل المنطقي الذي ينشده أهل البحث مثلاً تضربه له خيراً من هذه الآيات ؟ فإذا أنت اطمأنتت إلى هذا كله فاعلم أنك واجد في كل ما أوحى الله به إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وفي كل ما أجراه - سبحانه - على لسانه من سنته ، وفي كل ما عمل به حياته كلها إلى أن لحق بالرفيق الأعلى ، اعلم أنك واجد في كل أولئك أصدَقَ المثلِّ وأعلاها لهذه الدعوة التي أشرنا إلى بعض خصائصها .

ولم يلبث العرب حين رأوا أن قد دمعَتْهم الحجة ، وأخذت عليهم سُبُل
 الالتواء والمعارضة - أن دانوا لهذه الدعوة تباعاً ، ودخلوا في دين الله أفواجا ،
 فرأوا النبي صلى الله عليه وسلم يصف لهم ربه - سبحانه ! - بما وصف به نفسه
 في كتابه الكريم ، وبما أجراه على لسانه من سنته ، فلم يسأله أحد منهم - على
 اختلاف عقولهم - عن شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والصيام
 والزكاة والحج وغير ذلك من كل ما غلغوا أن الله فيه أمراً ونهيًا ، وكما سأله عن أحوال
 الآخرة وعن الجنة والنار ، نقول « لم يسأله أحد منهم عن شيء مما وصف به ربه » لأن
 هذا من الأمور التي تتوفر الدواعي على نقله لو أنه حدث ، ولم يُنقل لنا أن أحداً التبس
 عليه فهم شيء من ذلك فأنشأ يسأل ليكشف شبهة ، أو يزيل لبساً ، أو يشرح
 غامضاً ، كما نُقِلَت الأحاديثُ الكثيرة التي تتضمن السؤالَ عن أحكام الحلال
 والحرام وعن أحوال القيامة وعن الملائكة والفِتنِ ونحو ذلك ؛ فدل هذا كله على
 أنهم فهموا ذلك وعَقَلُوهُ في يُسْرٍ وهَوَادَةٍ من غير أن يُفَلْسَفُوهُ أو شيئاً منه ،
 و « مَنْ أَمَعَنَ النظرَ في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السَلَفِيَّةِ ،
 عَلِمَ أنه لم يرد قط - من طريق صحيح ولا سقيم - عن أحدٍ من الصحابة رضي الله
 عنهم ، على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن معنى شيء مما وصفه الربُّ - سبحانه ! - به نفسه الكريمة في القرآن
 الكريم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا
 عن الكلام في الصفات ، نعم ، ولا فرَّق أحد منهم بين كونها صفة ذاتٍ أو صفة
 فعلٍ ، وإنما أثبتوا له تعالى صفاتٍ أزليَّةً من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع
 والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة ، وساقوا
 الكلامَ سَوَاقاً واحداً ، وهكذا أثبتوا - رضي الله عنهم ! - ما أطلقه الله
 - سبحانه ! - على نفسه الكريمة من الوجهِ واليد ونحو ذلك ، مع نفي مُمَّا لَظَنَ
 المخلوقين ؛ فأثبتوا - رضي الله عنهم ! - بلا تشبيه ، ونزَّهوا من غير تعطيل ، ولم

يتعرض - مع ذلك - أحد منهم إلى شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحدٍ منهم ما يستدل به عليه وخداية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله تعالى ، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ، ولا مسائل الفلسفة (١) .

على هذا ، وفي هذا الموضوع الذى ثارت فيه عجاجة الكلام فيما بعد ، انتهى القرن الأول ؛ لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان فهموا ما ذكره الرسول عن ربه ، ولم يروا بأنفسهم حاجة إلى الفلسفة وقواعدها . ولا إلى مباحث الكلام التى تمت بأوثق الأسباب إلى الفلسفة وقواعدها ، فكتاب الله تعالى الذى حدثهم عن ربهم ، وفرض عليهم حقوقاً يؤدونها إلى ربهم ، وحقوقاً يؤديها بعضهم إلى بعض ، هذا الكتاب عربى مبين ، وهم قد فهموا العبارة التى فرضت عليهم هذه الحقوق وتلك ، وما احتاج من هذه العبارة إلى كشف سألوا عنه رسول الله فبينه لهم ، فلماذا لا يفهمون العبارة التى يُحدثهم الكتاب الكريم فيها عن ربهم ؟ وكيف سكتوا عن طلب البيان إن لم يكونوا قد فهموها أو شيئاً منها ؟ ولسان الرسول عربى مبين ، وشأن ما تحدث به إليهم شأن ما أنزل عليه من القرآن الكريم ، وهم - فى الأكثر - عرب ، يتكلمون العربية الفصحى ، ويفهمونها إذا خُوطبوا بها ، فليفهموا القرآن والشئنة على النحو الذى يفهمون به ويفهمون ، ومن كان منهم غير عربى فليس يحتاج لأن يفهم مثل ما فهموا إلا إلى معرفة اللسان العربى وإدراك خصائصه ، فإذا تيسر له ذلك فسيبيله سبيل أهل العربية الأصليين .

ونبت فى القرن الأول رجالان شغلاً الناس بما لم يكونوا يعرفونه عن نبيهم وعن صحابته الأخيار رضوان الله عليهم أجمعين ! شغلاً ببعض الصحابة ، وشغلاً (١) من كلام العلامة الميرزى فى كتابه « الخطط والآثار » (٢/٣٥٦ بولاق).

كثيرا من التابعين ، وشغلا بعض أهل الأقطار التي ارتفعت فيها راية الإسلام ، وشغلا بعض أهل المدينة حاضرة بلاد الإسلام ومَهْبِطُ الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم ودار مُهاجرة ومَتَوَى جُثَانِه الطاهر ، وكلا الرجلين كان دخيلا في الإسلام فاسدَ الطَوِيَّةِ ، ولعل انتصار الإسلام والمسلمين في مَوَاطِن القتال كلها قد وَلَدَ في أنفسهما من الحَسِيكَةِ والضَّغْنِ ما جعلهما يتلمَّسان له الفساد بالدَّسِّ والوقِعة .

أما أحدهما فرجل نصراني من أهل العراق يقال له «سوسن» أظهر الإسلام وصحب معبَدَ بن عبد الله ^(١) الجُهَنِيَّ البَصْرِيَّ ونَفَثَ في صَدْرِهِ سُمُوتَهُ ، وعلمه . القول بالقدر ، وزينته له ، فكان معبداً هذا أولَ من قال بالقدر في الملة الحمديّة ، وقدم مدينة الرسول فأفسد بها ناساً ، فاشتغل أهل زمانه بتحذير الناس منه ، فروى أن ابن عمرَ رضى الله عنهما حين بلغه شأنه أعلن البراءة منه ، وروى أن الحسن كان يقول : إياكم ومعبدا فإنه ضالٌّ مُضِلٌ ، وروى أن مسلم بن يسار كان يجلس إلى سارية في المسجد يقول : إن معبدا يقول بقول النصارى ، وما زال كذلك حتى أخذه عبد الملك بن مروان في سنة ثمانين ^(٢) فقتله وصَلَبَهُ بدمشق ^(٣) .

وقد أخذ عن معبداً الجُهَنِيَّ غَيْلَانُ بن مروان (أو ابن مسلم) الدمشقيُّ فقال بالقدر خَيْرُهُ وشَرُهُ : إنه من العَبْدِ ، وقال في الإمامة : إنها تصلح في غير قریش ،

(١) لمعبد الجهنى ترجمة في تاريخ الإسلام للذهبي (٣٠/٣) وفي تهذيب التهذيب (٢٢٥/١٠) وقد اختلف في اسم أبيه واسم جده ؛ فيقال : هو معبد بن عبد الله بن حكيم (أو ابن عكيم ، أو ابن عليم) ويقال : معبد بن عبيد الله بن عويمر (أو ابن عويم) ويقال : معبد بن خالد ، ويقع اسم معلمه النصراني في بعض الأصول «سويس» ويقال : سنسويه

(٢) ويقال : مات قبل التسعين

(٣) وانظر التاريخ الكامل لابن الأثير (١٨٩/٤) والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (٢٠١/١)

وإن كلَّ مَنْ كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها ، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة . وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان فأمر بقطع يديه ورجليه^(١) .

وأما الآخر فرجل يهودي احتزقت أحشائه من نَصْر الله تعالى المؤمنين فاصطنع الإسلام وهو يضمر أن يكيد له ، وذلك هو عبد الله بن وهب بن سبأ ، المعروف بابن السوداء ، وقد تكلمنا عن هذا الرجل كلاماً وافياً في حواشينا التي أكلنا بها مباحث هذا الكتاب ، وتتلخص شرور هذا الرجل في أنه أحدث في هذه الأمة ثلاثة أمور ، كان لكل واحد منها الأثر البالغ في تفريق كلمتها ، وتشتت أمرها : الأمر الأول : كان هو أول مَنْ أحدث القول بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه بالإمامة ، فعلى وصيُّ الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته على أمته من بعده بالنص ، الأمر الثاني : كان هو أول من أحدث القول برجمة على رضى الله عنه إلى الدنيا بعد موته وبرجمة رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً ، والأمر الثالث : كان هو أول من أحدث القول بأن علياً - رضى الله عنه ! - لم يُقتل ، وأنه لا يزال حياً ، وأنه يسكن السمحاب ، وأن الرعد صوته ، وأن البرق سوطه ، وأن فيه جزءاً إلهياً ، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً ، وأكثر هذه القضايا مأخوذ عن اليهودية التي كان يتعارفها قومه يومئذ ، بل إنه كان يستدل لمن يتخذهم على صحة هذه القضايا ببعض ما عُرف من أحوال موسى صلى الله عليه وسلم مع شيء من التمجيد والتعريف .

وعن هذه الآراء الفاسدة التي نفث سمومها عبدُ الله بن سبأ هذا تفرعت آراء كثير من الفرق ، فمن تعاليمه تشعبت أقاويلُ الغلاة من الرافضة ، أفليس كثير منهم يذهبون

إلى أن الإمامة موقوفة على قوم بأعيانهم كقول الإمامية : إنها محصورة في الأئمة
الاثني عشر ، وكقول الإسماعيلية : إنها محصورة في ولد إسماعيل بن جعفر الصادق
ثم أليس كثير من الإمامية يذهبون إلى القول ببقية الإمام ورَجَعَتِهِ
إلى الدنيا بعد الموت ، وهو ما يشير إليه قول كثير بن عبد الرحمن المعروف
بكثير عزة :

وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيّب لا يرى فيهم زماناً يرضوى عنده غسل وماء
وقول السيد الحميري :

يُغَيَّبُ عَنْهُمْ حتى يقولوا تَضَمَّنَهُ بِطَيْبَةٍ بطنُ لُحْدٍ
ثم أليس من هؤلاء الإمامية قوم يذهبون إلى أن الجزء الالهى يحل في الأئمة بعد
على بن أبي طالب - رضى الله عنه - وأنهم بهذا استحقوا الإمامة دون غيرهم ؟
وعلى هذا رأى كان - فيما بعد - اعتقاد دعاة الخلفاء الفاطميين ببلاد مصر .
وابن سبأ هذا هو الذى أثار فتنة أمير المؤمنين ذى النورين عثمان بن عفان
- رضى الله تعالى عنه - وما زال يُذَكِّرُ كَلْبَتَهَا ، ويجمع لها أو شاكب الناس
وطعامهم ، حتى قُتِلَ الخليفة المظلوم ، وكان له أتباع كثيرون في معظم الأقطار ،
فلذلك كثرت الشيعة ، وما زال أمرهم يقوى وعددهم يكثر .

وفي القرن الأول - أيضاً - انفصلت شُعبة من شيعة على بن أبي طالب عنه ،
وفاصبتَه العداوة ، وجمعت له الجموع ، وأشعلت شواظ الفتنة ضده ، بعد ما كانت
تُعَدِّيهِ بالأنفس والأموال ، وبعد ما كانت ترى طاعته مَعْنَاً ، وهؤلاء هم الخوارج الذين
شايعوا علياً - رضى الله عنه - أول الأمر على قتال معاوية وأهل الشام ، حتى إذا

كان النصرُ منه قابَ قوسين أو أدنى أظهرُوا الانخداعَ بخديعة عمرو بن العاص وحمّلُوا عليها على قبول التحكيم ، وعلى أن يُنِيبَ عنه أبا موسى الأشعري ، ولم يقبلوا التريثَ حتى تم لهم الغلبةُ على أهل الشام ، كما لم يقبلوا أن يختار على نائبه كما اختار معاوية نائبه ، فلما أذعن لهم على وأصحابُ على وقبلوا كل ما طلبوه إليه ، وتمت مهزلة التحكيم ؛ راحوا يُعلنون كفرَ على وكفرَ كل من قبل تحكيم الرجال ، ولم تنجع في هؤلاء القوم حجج المحتجين ولا نصيحة الناصحين ، وأبو أن يفيثوا إلا أن يعلن على أنه كفرَ بِتحكيمه الرجال وأنه تائب إلى الله تعالى من هذا الكفر ، وما كان على أن يرضى إعلان ذلك وهو ماحكم إلا ليدفع ثورة كانت تؤشك أن تلتهم الأخضر واليابس ، وهو يعتقد - فوق ذلك - أنه لو حكمَ مختاراً طائفاً لما كان في ذلك كفر ولا شبهة كفر ، بل ولا معصية ولا شبهة معصية .

والذي يحار فيه عقل الأريب من أمر هؤلاء أنهم خرجوا فجأةً ومن غير سابقة خلاف ، وأن ما خرجوا من أجله كانوا هم الدعاة إليه والمثبثين به ، وأنهم خرجوا باسم الحرص على أحكام الله تعالى والتشدد فيها والرغبة الصادقة في إنفاذها ، وأبسط الناس تفكيراً يجد في حالهم ما يريب أحسن الناس ظناً بهم .

فهل كذَبنا المؤرخون جميعاً ، ومنهم الشيعة ومنهم غير الشيعة ، فقصوا علينا أحداثهم على صورة يظهر فيها الغلو في الاستمساك بالباطل والتشدد فيما لا ينبغي التشدد فيه ؟ وإذا صح هذا عن المؤرخين الذين هوام علوى فكيف يصح عن الثقات الذين كتبوا لوجه الحق ؟ وكيف يصح ذلك ولم يكتب هؤلاء المؤرخون ما كتبوا في ظل دولة العلويين أو لأنصار العلويين ؟ وإنما كتب مَنْ وصلت إلينا مؤلفاتهم في ظل قوم أقل ما يقال فيهم : إنهم ما كانوا يهتدون لماضى العلويين ، وإنه يستوى عندهم أن يثبت أن العلويين كانوا من قَبْلُ ظالمين أو مظلومين .

فإن لم يكن المؤرخون قد كذبونا ، وهو أرجح الاحتمالين عندنا ، فهل كان في شيعة على الذين حاربوا معه وانتصروا له مَنْ كان يُضمَر أن ينتقض عليه متى لاحت له الفرصة ؟ أو يخلق الفرصة خلقاً إن لم تسنح له ، ونريد أن نقول :

هل كان عبد الله بن وهب بن سبأ قد أفضى بذات نفسه إلى بعض شيعة علي وأفهمهم أن ما يُمخَرَق به على الناس : من تمجيد علي وتأليه تارة ، والقول بأنه وصي الرسول تارة أخرى ، إنما هو خُدعة ابتدعها لينزع بها إعجاب العامة من أصحاب علي ، وهو في - حقيقة الأمر - يريد أن يُفسد على علي أصحابه ، وأخذ عليهم العهود أن يفعلوا هم ذلك إن اختبرته المتنون قبل أن يبلغ ما يريد ؟ .

ومهما يكن من شيء ، فقد نبئت نابتة الخوارج في أواخر حروب صفين ، بين أهل العراق شيعة علي ، وأهل الشام شيعة معاوية بن أبي سفيان ، واستبشروا شرهم ، وصاروا من بعدُ حزبا كثير العدد ، وخطبوا شؤون الدين بشؤون الدولة ، فكانت لهم آراء في كثير من مسائل الدين أصوله وفروعه ، وكانت لهم آراء في الخروج على الدولة والانتقاض على الأمراء ، أو الكف عن ذلك مما تجده مُفصَّلاً في هذا الكتاب .

— ٤ —

وفي أخريات القرن الأول - أيضا - أو أوائل القرن الثاني ظهر رجل ، يقال له « جهم بن صفوان » بترمز وبلاد المشرق « فأورد على أهل الإسلام شكوكا أثَّرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير ، فكثُر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل » ^(١) ، فأخذ يعلن في الناس أن « لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ، وأن لأفعاله آخراً ، وأن الجنة والنار تفتيان ، وينفي أهلها حتى يكون الله تعالى آخراً لشيء معه كما كان أولاً لشيء معه » ^(٢) ، وأن الإيمان : هو المعرفة بالله فقط ، والكفر : هو الجهل بالله فقط ، وأنه لا فضل

(١) من كلام المقرئ عنه (٣٥٧/٢)

(٢) انظر كتابنا هذا (٢٢٤/١)

لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على الجواز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس» (١) ونفى أن يكون لله تعالى صفة (٢) ، وذهب إلى أن علم الله تعالى محدث ، وإلى القول بخلق القرآن ، ومن ثمة نسبته قومٌ إلى مذهب المعتزلة ، « وجههم عند المعتزلة - في سوء الحال ، والخروج من الإسلام - كهشام بن الحكم » (٣) وقد أكبر أهل الدين بدعته ، وتمالأوا على إنكارها ، وتضليل أهلها ، وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم في الله تعالى ، وذموا من جلس إليهم ، ومن قال بمقاتلتهم ، أو انتحل نحلهم .

وأراد الله تعالى أن يعود جهماً إلى حنفته ، فخرج مع الحارث بن سريج في سنة ثمان وعشرين ومائة من الهجرة ، على خلفاء بني أمية ، وكانت خلافتهم قد آلت إلى مروان بن محمد ، فامتنع الحارث بن سريج من قبولها ، وتكلم في مروان ، فجاءه سلم بن أخوز أمير الشرطة ، وجماعة من رؤوس الأجناد والأمرأء ، وطلبوا منه أن يكف لسانه ويده ، وألا يفرق جماعة المسلمين ، فأبى ، وبرز ناحية عن الناس ، ودعا نصر بن سيار - وكان نائب خراسان - إلى ما هو عليه من الدعوة - زعم - إلى الكتاب والسنة ، فامتنع نصر من موافقته ، واستمر هو على خروجه على أهل الإسلام ، وأمر جهم بن صفوان أن يقرأ كتاباً فيه سيرة الحارث بن سريج على الناس ، وبعد خطوب تناظر نصر بن سيار والحارث ابن سريج ، ورضيا أن يحكم بينهما مقاتل بن حيان والجهم بن صفوان ، فحكما أن يعزل نصر ، ويكون الأمر شورى ، فامتنع نصر من قبول ذلك ، ولزم الجهم قراءة سيرة الحارث بن سريج على الناس في الجامع والطرق ، فاستجاب له خلق

(١) أنظر كتابنا (١ / ٣١٢) (٢) المقرئ (٢ / ٣٥٧)

(٣) أنظر كتاب الانصار في الرد على ابن الراوندى (١٢٦)

كثير ، وجم غفير من الناس ، فعند ذلك انتدب لقتاله جماعات من الجيوش ، عن أمر نصر بن سيار ، فقصدوه ، وحارب أصحابه دونه ، فقتل منهم طائفة كثيرة : منهم الجهم بن صفوان ، طعنه رجل في فيه فقتله ، ويقال : بل أسر الجهم ، فأوقف بن يدي سلم بن أخور ، فأمر سلم بقتله ، فقال جهم : إن لي أماناً من أبيك ، فقال : ما كان له أن يؤمنك ، ولو فعل ما أمنتك ، ولو ملأت هذه الملاة كواكب وأنزلت عيسى بن مريم مانجوت ، والله لو كنت في بطني لشقت بطني حتى أقتلك ، وأمر ابن ميسرة بقتله ^(١) .

وزيد أن نقف بك قليلاً عند الجهم بن صفوان والحارث بن سريج الذي كان الجهم يُحْطَبُ في حَبْلِهِ ، فقد رأينا أمرهما جميعاً ، وأول هذه الريبة أننا رأينا الحافظ ابن كثير يقول « في سنة ثمان وعشرين ومائة كان مقتل الحارث بن سريج ، وكان سبب ذلك أن يزيد بن الوليد الناقص كان قد كتب إليه كتاب أمان ، حتى خرج من بلاد الترك وصار إلى المسلمين ، ورجع عن مؤالة المشركين إلى نصرة الإسلام وأهله » وإذن فالحارث بن سريج كان رجلاً غير ضعيح الدين ولا سليم العقيدة ، كان يوالى المشركين ، ويذهب إليهم يستنصر بهم على أهل الإسلام ، ويحرضهم على قتالهم ، وجهم بن صفوان كاتب الحارث بن سريج ، ولا يكتفى بأن يكون كاتبه بل هو يقرأ على الناس كتاباً في فضل الحارث بن سريج ، ومعنى هذا أنه داعية له ، ورجل هذا شأنه لا بد أن يكون صادراً في مقالاته عن فساد طوية وسوء دخلة ، وهذا يفسر لنا العبارة التي يقولها المقرئ عنه « فأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الأمة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير » وهذا كله يؤيد مذهب إليه من أن رؤوس النحل التي طرأت على الإسلام - بعد نقائه وصفاء جوهره - كانوا دُخلاء فيه ، وكان أول غرضهم أن يُفسدوا

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير (١٠/٣٦ و ٢٧)

ما يريد الله أن يظهره على الدين كله ، والله غالب على أمره ، ولن يشاقَّ اللهَ أحدٌ إلا قَصَمَهُ .

وقد حفظ لنا التاريخ اسم كتابين أُلِّفَا في أوائل القرن الثاني ، في الرد على بعض مَنْ ظهر في هذه المدة بِنِحْلَةٍ تخالف ما عليه جماعة المسلمين ، فأما أحد الكتابين فكتاب « الرد على القدرية » صنفه شيخ المعتزلة وزاهدهم عمرو بن عُبيد (٨٠ - ١٤٤ من الهجرة) وأما الكتاب الآخر فكتاب « أصناف المرجئة » لذي ألقه أولُ المعتزلة وأحبو بتهم واصلُ بن عطاء مولى بنى ضبة - ويقال : مولى بنى مخزوم - المعروف بالغزَّال (٨٠ - ١٨١ من الهجرة)

وفي أوائل القرن الثاني كان ثمر الخوارج قد استطار ، وكانوا قد أعلنوا أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لا يخرج منها أبداً ، وكان جماعة المسلمين يقولون : إنه مؤمن وإن فسق بارتكاب الكبيرة ، وكان أبو حذيفة واصل بن عطاء يجلس إلى الحسن البصري ويتلذذ عليه ، فجرى يوماً ذكر هذه المسألة ، فقال واصل : أنا أقول في مرتكب الكبيرة من هذه الأمة : إنه لا مؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين ، فغضب الحسن لذلك ، وطرده من مجلسه ، فاعتزل عنه وجلس في ناحية من المسجد ، وانضم إليه عمرو بن عبيد وجماعة ، فقبل لهما ولأنبأهما : المعتزلون ، أو المعتزلة (١) .

فأما واصل بن عطاء « فكان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين ، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غنيا ، قال أبو العباس المبرد في حقه في كتاب الكامل : كان واصل ابن عطاء أحد الأعاجيب ، وذلك أنه كان أثق قبيح الثقة في الراء ، فكان يخلص

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/١٣٠ و ٢٤٨ - ٦١/٥ بتحقيقنا)

كلامه من الرأى ، ولا يُفطن لذلك ؛ لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه ، ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة - وهو أبو الطروق الضبي - يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرأى على كثرة تردها فى الكلام حتى كأنها ليست فيه :

علم يبدال الحروف ، وقامع لكل خطيب ، يغلب الحق باطله
وقال آخر :

ويجعل البرّ قبحاً فى تصرفه وخالف الرأى ، حتى احتال للشعر
ولم يُطق « مطراً » والقول يعجله فماد بالغيث إشفافاً من المطر

ولم يكن واصل بن عطاء غزّالاً ، ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلازم الغزّالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن ، وله من التصانيف كتاب « أصناف المرجئة » وكتاب فى التوبة ، وكتاب « المنزلة بين المنزلتين » وكتاب « معانى القرآن » وكتاب « الخطب » فى التوحيد والعدل وكتاب « ماجرى بينه وبين عمرو بن عبّيد » وكتاب « السبيل إلى معرفة الحق » وكتاب فى « الدعوة » وكتاب « طبقات أهل العلم والجهل » وغير ذلك ، وكان مولده بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم فى سنة ثمانين ، وتوفى سنة إحدى وثمانين ومائة ^(١) .

وأما عمرو بن عبّيد فهو « أبو عثمان عمرو بن عبّيد بن باب ، المتكلم ، الزاهد ، مولى بنى عقيل ، وكان جدّه بابّ من سبى كابل إحدى بلاد السند ، وكان عمرو شيخ المعتزلة فى وقته ، وكان آدمّ ، مربوعاً ، بين عينيه أثر السجود ، وسئل الحسن البصرى عنه فقال : لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربّته ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشىء كان أزم الناس له ، وإن نهى عن أمر كان أنكر الناس له ، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه . ودخل عمرو بن عبّيد يوماً على أبى جعفر المنصور فى خلافته

(١) انظر الترجمة رقم ٧٣٩ فى وفيات الأعيان لابن خلدكان (٥/٦٠ بتحقيقنا)

— وكان صاحبه وصديقه قبل الخلافة ، وله معه مجالس وأخبار — فقر به أبو جعفر وأجلسه ، ثم قال له : عِظْنِي ، فوعظه فكان فيما قاله له : إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك ، فاحذر ليلة تتمخض بيوم لا ليلة بعده ، فلما أراد النهوض قال أبو جعفر : قد أمرنا لك بعشرة آلاف درهم ، فقال : لا حاجة لي فيها ، قال : والله تأخذها ، فقال : لا ، والله لا آخذها ، وكان المهدي بن أبي جعفر حاضراً فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت ؟ قالت عمرو بن عبيد إلى المنصور وقال : مَنْ هذا الفتى ؟ قال : هو ولي العهد أبني المهدي ، فقال عمرو : أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأبرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومهدت له أمراً أمتع ما يكون به أشغل ما يكون عنه اثم التفت عمرو إلى المهدي فقال : نعم يا بن أخي ، إذا حلف أبوك أحثتهُ عمك ، لأن أبك أقوى علي الكفارات من عمك ، فقال له المنصور : هل من حاجة ؟ قال : لا تبعث إلي حتى آتيك ، قال : إذا لالتقاني ، قال : هي حاجتي ، ومضى ، فأتبعه المنصور طرفة وهو يقول :

كلُّكم يمشي رُوَيْدٌ كلُّكم يطلب صَيْدٌ

غير عمرو بن عُبَيْدٍ

وكانت ولادة عمرو في سنة ثمانين ، وتوفي بمرَّان وهو راجع إلى مكة في عام أربعة وأربعين ومائة ، ورثاه المنصور بقوله :

صَلَّى الْإِلَهَ عَلَيْكَ مِنْ مُتَوَسِّدٍ قَبْرًا مَرَرْتُ بِهِ عَلَى مَرَّانٍ
قَبْرًا تَضُمُّنَ مُؤْمِنًا مُتَحَنِّنًا صَدَقَ الْإِلَهَ وَدَانَ بِالْعِرْقَانِ
لَوْ أَنَّ هَذَا الدَّهْرَ أَبْقَى صَالِحًا أَبْقَى لَنَا عَمْرًا أَبَا عِمَّانٍ
وَلَمْ يَسْمَعْ بِخَافِيَةِ يَرْتَى مَنْ دُونَهُ سِوَاهُ^(١) »

وأصبحت المعتزلة بعد هذين الرجلين فرقة لها أصول وقواعد ، وتتابعت

(١) : انظر الترجمة رقم ٧٦ من وفيات الأعيان لابن خلكان (٣ / ١٣٠) بتحقيقنا

طبقاتها ، وقد رزقهم الله تعالى في كل عصر بجماعة من خول أهل العلم وذوى البراعة في التمهيص ، فنشروا آراء الفرق ، واستغلّوا بحججهم على كل ذى حجة ، واتصل منهم قوم بالخلفاء والأمراء فاتخذوا من جاههم وسيلة لإعلاء كلمتهم وأخذ الناس بما يذهبون إليه .

فمن عمرو بن عبيد وأصحابه أخذ بشر بن المعتمر ، وأبو الهذيل محمد بن الهذيل . ابن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاف^(١) ، وعن أبي الهذيل أخذ ابن أخيه إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام ، وهشام بن عمرو الشيباني المعروف بالقوطي ، وأبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري ، وعن النظام أخذ أبو عثمان عمرو ابن بحر بن محبوب ، السكناني ، البصري ، المعروف بالجاحظ ، والقاضي أبو عبد الله أحمد بن فرح بن جرير الإيادي ، المعروف بابن أبي دؤاد^(٢) ، وعن أبي يوسف الشحام أخذ محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن ثمران بن أبان المعروف بالجبائي^(٣) ، وعن الجاحظ أخذ أبو موسى بن صبيح ، وعن أبي موسى أخذ جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وعنهما أخذ محمد بن عبد الله الإسكافي .

وعن أبي علي الجبائي أخذ ابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، كما أخذ عنه شيخ أهل السنة والجماعة - فيما بعد - أبو الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري ، ويقص العلماء مناظرة جرت بين أبي علي الجبائي وتلميذه أبي الحسن الأشعري كانت نهاية لتلذذة أبي الحسن عليه^(٤) .

-
- (١) له ترجمة في وفيات الأعيان لابن خلكان رقم ٥٧٨ ، وله ترجمة في « نكت المهيان » للصفدي (ص ٢٧٧)
(٢) له ترجمة في وفيات الأعيان رقم ٣١
(٣) له ترجمة في وفيات الأعيان رقم ٥٧٩
(٤) انظر هذه المناظرة في ترجمة الجبائي من وفيات الأعيان (٣ / ٣٩٨ بتحقيقنا) .

كان المعتزلة منذ نشأوا أكثر أهل الفرق نشاطاً ، وقد عاونهم على هذا النشاط ثلاثة أمور :

أولها : أن الله تعالى قَيَّضَ لهم في كل طبقة من طبقاتهم قوماً من أهل البراعة واللسن ، فواصل بن عطاء من أوسع الناس عقلاً وأغزرم علماً ، وأقدرهم على الجدل والمناظرة ، وأسرعهم بدبها في استحضر آيات القرآن الكريم التي يؤيد ظاهرها مذهبه وفي تأويل ما لا يتفق مع ما يدعو إليه ، وهو - مع ذلك - أعلم الناس بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين ، وأقدرهم على الرد عليهم ، وأبو الهذيل التلّاف « نَسِيجٌ وَحْدِهِ وَوَاحِدٌ دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام » وهو الذي يقول عنه اللبرد « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرةً ، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت » « وقد امتلأت حياته بالمناظرة والجدل مع الزنادقة والشكّاك والجوس والثنوية ، ورووا أنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل » « وقد تكلم وحاجَّ خصومه وقلّج عليهم وهو ابن خمس عشرة سنة » ، ثم إبراهيم بن سيار النظام شيخ أبي عثمان الجاحظ إمام أهل الأدب وأوسعهم اطلاعاً وهو آية من آيات الله تعالى في النبوغ وحدة الذهن وصفاء القرينة وسعة الاطلاع والفؤاد على المعاني الدقيقة ثم صوغها في أبرع قالب وأجمل بيان ، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم العدُّ ولا يأتي عليهم الحساب .

والأمر الثاني : انصالحهم بالخلفاء والأمراء ، واستطاعتهم - بما منحوها من خلافة وقوة عارضة - أن يؤثروا فيهم ، وأن يُحْرِزُوا عندهم منازلَ مرموقة ، وأن يَسْتَعْدُوهم على خصومهم إن أرادوا ؛ فعمر بن عبيد صفيّ أمير المؤمنين أبي جعفر المنصور وصديقه ، بل إن أمير المؤمنين ليعرض جائزته عليه فيترفع عن قبولها ،

بل إنه اَيْطَلَبُ إليه ألا يدعوه إلى لقائه ، بل إنه ليتكلم في شأن ولي العهد أمام الخليفة بما لم يكن أبو جعفر ليحتمله لولا ما يكنه لعمر بن عبيد من التجلة والإكرام ، وأبو الهذيل العلاف أستاذ أمير المؤمنين المأمون ، وفيه يقول أبو حنيفة الدينوري « وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف » وكان النظام متصلا بمحمد بن علي ابن سليمان أحد أمراء البيت العباسي ، وأحمد بن أبي دُوَاد قاضي قضاة المعتصم وهو الذي كتب المأمون عنه إلى أخيه المعتصم في وصيته عند الموت « وأبو عبد الله أحمد بن أبي دُوَاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك ؛ فإنه موضع ذلك ^(١) »

والأمر الثالث : تعاون هؤلاء الناس على ما هم بسبيله ، وصلة بعضهم ببعض الصلة الوثيقة العروة ، وعطف بعضهم على بعض ، حتى ضرب الأدباء المثل بتآلفهم كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول « إن اعتداده به اعتدادُ العلوي بالشيخي ، والمعتزلي بالمعتزلي » .

وكان من أثر ذلك أن ظل المعتزلة يفتلون للمأمون في الذروة والغارب حتى أخذ الناس في عهده بالقول بخلق القرآن ، وأرسل بذلك منشورا لولاة الأمصار يأمرهم فيه بتنفيذ ذلك ، وقد جاء هذا المنشور مصري مجلدي الثانية من سنة ٢١٨ من الهجرة ، فامتحن والى مصر قاضيا حتى قال بخلق القرآن ، وامتنح الشهود والمحدثين ، وما زال أمر هذه الفتنة يتطايّر في زمن المأمون وبعده ، حتى « لم يبق أحد من فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا معلم إلا أخذ بالحنّة ؛ فهرب كثير من الناس ، ومثلت السجون من أنكر عليهم ، وأمر ابن أبي الليث بأن يكتب على المساجد : لا إله إلا الله رب القرآن الخلق ، فكتب ذلك على المساجد في فسطاط مصر ، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد ، وأمروا ألا يقر بوه »

(١) ابن خلكان (٦٧/١) .

ومن قبل ذلك كان واصل بن عطاء قد كوّن حوله رجالا كثيرين ، وبعث منهم دُعَاة إلى البُلدان يعلنون الاعتزال وينشرونه بين الناس ، فبعث عبد الله ابن الحارث إلى بلاد المغرب ، وبعث حفص بن سالم إلى خُرَاسان فجاء ترمذ ، وناظر جَهْم بن صفوان حتى قطعه ، وبعث القاسم إلى اليمن ، وبعث أيوب إلى الجزيرة ، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وبعث عثمان الطويل إلى أرمينية ، وجَدَّ هؤلاء المبعوثون فيما أرسلوا به ، وكان لهم نشاط ملحوظ ، وزاحموا بالمناكب علماء هذه البلاد والطارئين عليها ، ثم كانت الحنة ومنشور المأمون الذي ذكرنا شأنه فزاد عدد أتباعهم ، وقويت شوكتهم ، وامتد سلطانهم ، حتى لم يبق غريبا أن تسمع ياقوتا يقول « إن مجمع الواصلية (أتباع واصل بن عطاء) كان قريبا من تَهَرَّتْ ، وكان عددهم نحو ثلاثين ألفا في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها » وتسمع الصفدي يقول « وَمَنْ وقف على طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار علم قدر ما كانوا عليه من العَدَد والمَدَد » .

— V —

وكان المعتزلة «أول من استعان بالفلسفة اليونانية ، واستَقَوَّا منها في تأييد نزعاتهم فأقوال كثيرة من أقوال النظام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم بعضها نقل بحت من أقوال فلاسفة اليونان ، وبعضها يستقى من نَبْعِه ويعترف من مَعِينِه بشيء من التحوير والتعديل » .

وكان الذين عَرَفُوا الفلسفة اليونانية واتصلوا بها وجعلوها تجري من علومهم ومن حِوَارِهِم مع خصومهم مجرى الأصل الذي يجب ألا يُعَدَّلَ عنه ، كان هؤلاء يهتمون المتكلمين - وخصوصا أهل السنة منهم - بالتعصب واستحسان التقليد واللجاج في الخصومة ، وأنهم قد انفتح عليهم باب الخِيرة وأوصدت في وجوههم أبواب اليقين ، فلم يكن بُدٌّ من أن يُقَيِّضَ الله - سبحانه - لهذا الدين رجلا

مأمون السر والعناية ، يعتصم بكتاب الله تعالى و بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الطيبين الطاهرين وبما كان عليه السلف الصالح من أئمة الحديث ، ثم يكون له من العلم بالجدل وأصول المناظرة وماطراً على أهل هذه الملة من وجوه للمعرفة ما يستطيع أن يدرك به في تحجور أهل الباطل ، ويرد كيدهم عليهم ؛ فكان هذا الرجل هو أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري .

ظهر أبو الحسن الأشعري فأعلن عقيدته في هذه العبارة « قولنا الذي نقول به ، وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل - نصر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ١١ - قائلون ، ولن خالف قوله قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل ، والرئيس السكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال » وفيما ذكره في كتاب « المقالات » - وهو كتابنا هذا - بعد أن حكى مذاهب أهل السنة والحديث تفصيلاً ، وذلك قوله ^(١) « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، وإليه المصير » والظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أبا الحسن الأشعري يوم ظهر بمذهبه هذا الذي حاول به أن يوفق بين مذهب أهل السنة والعقل ، بما كان يتوقع ، إما لأن نشأته في أحضان المعتزلة لم تكن لتزيل عنه أوهامهم وشكوكهم ، وإما لأنهم يفتنون مذاهب المتكلمين ولا يقبلون أن يلفظوا بعبارة من عباراتهم التي أحدثوها ، ويظهر أثر نفور أهل الحديث من الأشعري فيما ذكره ابن الجوزي فيما بعد عنه من « أن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ، ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس » ولكن قوماً من أهل الحديث جاءوا من بعد قد عرفوا لأبي الحسن الأشعري

منزله ، وقد رواه جميل مقصده ، فكان من أثر ذلك ما يقول ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »^(١) « وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها كالإبانة والموجز والمقاتل وغيرها ، وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة ، من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ومن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد - كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التيمي وأمثالهما - يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة » ويذكر ابن تيمية سبب انحراف أهل الحديث عن الأشعري بعد ذلك بقليل ، وذلك قوله « وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم ، ونسبواهم إلى البدعة وبقي الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم » وذكر بعد ذلك من يوافق الأشعري فيما ذهب إليه في هذه المسألة من أصحاب أحمد .

وإذن فالمسألة التي خالف الأشعري فيها ما نقل عن الإمام أحمد لم ينفرد فيها الأشعري بالخلاف ، بل إن كثيراً من أتباع الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن الزاغوني وأمثالهم يذهبون فيها إلى مثل ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري ، فليس لتبديع الأشعري ورثته ببقاء أثر الاعتزال في صدره من وجه ، والذي دعا الأشعري إلى ما ذهب إليه في هذه المسألة هو رغبته الصادقة في التوفيق بين مذهب أهل السنة والعقل .

هذا ما نراه نحن ومن سبقنا في هذه المسألة وأمثالها بعد مضي الحقب المتطاولة، وفي هدوء يمكن لنا من البحث ومعرفة الآراء المختلفة لمن ثار بينهم النزاع، ولكننا مع الأسف - لا نجد هذا الهدوء وهذا التروى فيما تقصّه علينا الأحداث عند ظهور مذهب الأشعرى وبعده، فإنه ما كاد مذهب الأشعرى يعلن عن نفسه حتى بدأت تظهر آثار الاضطهاد له، «وقد حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادي (المتوفى عام ٤٦٣ من الهجرة) من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب مذهب الأشعرى، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يضطهدون ويُنفّون، وتحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوى النفوذ وهو القشيري (المتوفى في عام ٥١٤ من الهجرة) ووقع بسبب ذلك قتال في الشوارع واضطر القشيري إلى ترك بغداد، ومن هذه الحادثة ارتخ ابن عساكر مبدأ وقوع الانحراف بين الحنابلة والأشاعرة»، وكان شيخ الحنابلة في أخريات القرن الرابع الهجري «يلعن أبا الحسن الأشعرى، وينال من الأشاعرة»^(١) ومن ناحية أخرى «كان الكرامية قد تحزبوا على الأشاعرة وهاجموهم مهاجمة عنيفة، ورفعوا أمرهم إلى السلطان محمود ابن سبكتكين مدّعين أن الأشاعرة يعتقدون أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس نبيا اليوم، وأن رسالته قد انقطعت بموته، ولم يكن هذا معتقدا للأشاعرة يوما ما»^(٢).

ومهما يكن من شيء فقد أذن الله تعالى لمذهب الأشعرى أن ينتشر ويذيع في الناس، انتشارا وذيوعا بطيئين، كما ذاع في أقصى المشرق مذهب أبي منصور

(١) انظر طبقات الشافعية لابن السبكي (١١٧/٣)

(٢) انظره (٥٤/٣)

الما تريدى الذى كان بينه وبين مذهب أبى الحسن الأشعرى تشابه كثير فى الأصول
« وتدخلت الحكومة فى أوائل القرن الخامس الهجرى نوعا من التدخل الرسمى
لقض المنازعات المذهبية ، فى عام ٤٠٨ من الهجرة (= ١٠١٧ — من الميلاد)
أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة ، يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة
فى الاعتزال والمغالاب الخالقة للإسلام ، وأنذرهم - إن هم خالفوا أمره - بحلول
النكال والعقوبة ، وانهج السلطان محمود فى غزاة نهج أمير المؤمنين القادر ، واستن
بسنته فى قتل الخالفين ونفيهم وحبسهم ، وأمر بلعنهم على المنابر ، وصدر فى
بغداد كتاب سعى « الاعتقاد القادرى » فى سنة ٤٣٣ من الهجرة (١٠٤١ من الميلاد)
وقرىء فى الدواوين ، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه ، وذكروا أن هذا اعتقاد المسلمين
وأن من خالفه فقد فسق وكفر ، فكان هذا إيذانا بنهاية هذه الثائرة التى ضلت فى غيابتها
الأنفهام ، وكان عمل القادر بالله خاتمة لعمل المأمون من قبل ، وقد جاء فى هذا المنشور
الرسمى « والله هو القادر بقدره ، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ،
والبصر ببصر ، يعرف صفتهم من نفسه ، لا يبلغ كنهم أحد من خلقه ، متكلم بكلام
لا بألة مخلوقة كآلة المخلوقين ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه
عليه الصلاة والسلام ، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهى صفة
حقيقية لا مجازية ، وإن كلام الله تعالى غير مخلوق ، تكلم به تكليما ، وأنزله على
رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعد ما سمعه جبريل منه ، وتلاه محمد
على أصحابه ، وتلاه أصحابه على الأمة ، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا ؛ لأنه ذلك
الكلام بعينه الذى تكلم الله به ، فهو غير مخلوق فى كل حال متلوا ومحفوظا
ومكتوبا ومسموعا ، ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر خالال
الدم بعد الاستتابة منه » وهو كما ترى أبعد عن كلام المعتزلة من رحم الفيل من
ولد الأتان .

وقد كان من آثار هذه الاختلافات التي ألغينا إليها في كليتنا هذه إلماعاً إذ كان للتفصيل والموازنة ورَدُّ المسائل إلى أصولها وبيان تفرع بعضها عن بعض موضع غير هذه المقدمة الموجزة ، أن صنف الناس في المقالات ، ونحن إذا تتبعنا هذه المرحلة وجدنا تأليفهم فيها على ثلاثة أنواع : الأول : ذكر مقالة واحدة مخالفة لما يذهب إليه المؤلف ، وتفصيل أقوال أصحابها ، ونقضها عليهم ، والاستدلال من العقل أو من النقل أو منهما على هذا النقض ، وقد حفظ لنا التاريخ أسماء كثير من الكتّاب التي صُنِّفَتْ من هذا النوع ، وارجع إلى تراجم المتكلمين الذي ذكرهم ابن النديم في كتاب الفهرست ، تجده قد ذكر مع ترجمة كل واحد منهم أسماء الكتّاب التي صنفها في الرد على بعض من يخالفه ، الثاني : ذكر جملة المقالات المعروفة لأهل الملة الحمدية ، وبيان أشهر رجالها ، وما انفرد كل واحد منهم بالقول به ، ثم إن كان قد تفرع عن هذه النحلة فروع ذكروها ، وقد حفظ لنا التاريخ جملة من أسماء هذه المؤلفات ، ووصلتنا من هذه الكتّاب جملة سنذكرها فيما بعد إن شاء الله ، والثالث : ذكر جملة المقالات التي ليس أصحابها من أهل الإسلام كالفلاسفة اليونانيين ، والهند ، وعبد الأوثان ، ونحو ذلك . وربما جمع المؤلف الواحد بين النوعين الثاني والثالث من هذه الأنواع الثلاثة .

وأقدم ما وصل إلينا من كتب النوع الثاني كتاب : « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، شيخ أهل السنة والجماعة ، المتوفى في عام ٣٣٠ من الهجرة ^(١) ، ثم كتاب

(١) ذكر ابن خلسكان في ترجمة أبي الحسن الأشعري (الترجمة رقم ٤٠٢ في ٢/٤٤٦ بتحقيقنا) اختلافاً في سنة وفاته ، فقليل : سنة ثلاثين وثلاثمائة ، وقيل : سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ، وقيل : سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة

للرحالة المؤرخ أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ، المتوفى في عام ٣٤٦ من الهجرة ، وهو مؤلف كتاب : « مروج الذهب ومعادن الجوهر » وقد ذكر كتابه هذا في مروج الذهب مرارا ، ونقل عنه لَمَعاً ، واقتطف منه ما يدل عليه ويشير إليه ، ثم كتاب « الفرق بين الفرق » لأبي منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادى ، المتوفى في عام ٤٢٩ من الهجرة .

وقد وصل إلى أسماعنا من كتب النوع الثالث كتاب في « مقالات غير الإسلاميين » لأبي الحسن الأشعري أيضا ، وقد ذكر الحمد ابن تيمية هذا الكتاب في كتابه : « موافقة صريح المنقول ، لصحيح المعقول ^(١) » حيث يقول في معرض اختلاف الفلاسفة وكثرة مذاهبهم وتشعبها ، وأنهم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى ، ما نصه « واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعري في كتابه في مقالات غير الإسلاميين » ، وقد وصلنا من هذا النوع كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة » لأبي الريحان البيروني المتوفى في عام ٤٤٠ من الهجرة .

ومن جمع بين النوعين الثانى والثالث أبو الحسن الأشعري أيضا ، فإن له كتابا سماه « جمل المقالات ^(٢) » ، ثم المسعودي ، المتوفى في عام ٣٤٦ ، فإن له كتابا آخر يذكركه أيضا في مروج الذهب كثيرا ، واسمه : « المقالات ، في أصول الديانات » والبغدادى المتوفى في عام ٤٢٩ ، فإن له كتابا آخر سماه « الملل والنحل » ، والحافظ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري ، المتوفى في عام ٤٥٦ من الهجرة صاحب كتاب « الفصل ، في الملل والنحل » ، وأبو الفتح

(١) انظره (٩١/١) بتحقيقنا

(٢) نص عليه هوفيا نقله عنه الحافظ ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري ١٣١

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، المتوفى في عام ٥٤٨ من الهجرة ، صاحب الكتاب المشهور ، باسم « الملل والنحل » ، وصاحب مصنفات كثيرة في الكلام ، أشهرها « نهاية الإقدام ، في علم الكلام » .

ولا ريب عندنا في أن كتاب « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » الذي نقدمه للباحثين اليوم ، أحد تصانيف إمام أهل السنة والجماعة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، وهو أحد ثلاثة كتب له في موضوع المقالات ، وثانيتها : كتاب « مقالات غير الإسلاميين » الذي ذكره ابن تيمية ، وثالثها كتاب « جمل المقالات » بين فيه مقالات الملحدين ، وجمل أقاويل الموحدين ، وقد أشرنا إليه فيما سبق

وقد كنا على نية أن ننقل إليك هنا بعض النصوص التي نقلها ابن تيمية عن هذا الكتاب في كتابيه : « منهاج السنة الحمدية » و « موافقة صحيح المنقول ، لصريح المنقول » ، وما نقله تلميذه ابن قيم الجوزية في كتبه العديدة : « حادى الأرواح » و « اجتماع الجيوش الإسلامية ، على غزو المعطلة والجهمية » و « الروح » ، وما نقله غير هذين ، ثم نذكر على موطن هذه النصوص من هذا الكتاب ؛ ليكون هذا دليلا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولكننا عرضنا عن ذلك ، لئلا يطول بنا القول في هذه المسألة ، ورأينا أن نجتزئ عن ذلك كله بأن نذكر لك أن أبا الحسن نفسه قد ذكر أسامي ما صنفه من الكتب إلى سنة عشرين وثلثمائة في بعض مصنفاته ، وقد نقل الحافظ المؤرخ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر المتوفى في عام ٥٧١ من الهجرة هذا النص ، عن أبي الحسن الأشعري ، وقد جاء في هذا النص « وألفنا كتابا في مقالات المسلمين ، يستوعب جميع

اختلافهم ومقالاتهم ، وألفنا كتابا في جل مقالات الملحدين ، وجل أفاويل
الموحدين ، سميناه كتاب جل المقالات » ، فإن هذا دليل يفوق كل دليل .
هذا ، وإننى لأرجو أن يكون نشر هذا الكتاب على هذا الوجه مرضيا
عند أهل العلم ، موافقا لما يبتغونه من تحقيق آثار السلف ، وأن يكون باعثا على
الإفادة منه ، وعلى احتذائه ، والله سبحانه ولىّ الإجابة ، لا ولىّ إلا هو ،
ولا مرّجُوّ سواه .

كتبه : المعتز بالله تعالى

محمد بن عبد الحميد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذى العِزَّة والإِفْضال ، والجود والنَّوَال ، أحمدُه على ما خَصَّ وَعَمَّ من نعمه ، وأستعينه على أداء فَرَائِضِهِ ، وأسأله الصلاة على خَاتَمِ رُسُلِهِ .

أما بعد : فإنه لا بدَّ - لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها - من معرفة المذاهب والمَقَالَات ، ورأيتُ النَّاسَ فى حكاية ما يَحْكُون من ذكر المقالات ، وَيُصَنِّفُون فى النَّحْلِ والديانات ، من بين مُقَصِّرٍ فيما يَحْكِيهِ ، وغالطٍ فيما يذكره من قول مُخَالَفِيهِ ، ومن بين معتمد للكذب فى الحكاية إرادة التشنيع على مَنْ يَخَالِفُهُ ، ومن بين تارك للتَّقْصِي فى روايته لما يَرَوِيهِ من أختلاف المختلفين ، ومن بين مَنْ يُضَيِّف إلى قول مُخَالَفِيهِ ما يظن أن الحجة تَلْزِمُهُمْ بِهِ ، وليس هذا سبيلَ الرَّبَّانِيِّينَ ، ولا سبيلَ القُطَنَاءِ المميزين ، فَحَدَّانِي ما رأيتُ من ذلك ، على شرح ما التمسْتِ شرحه من أمر المقالات ، واختصار ذلك ، وترك الإطالة والإكثار ، وأنا مبتدئٌ شَرَحَ ذلك بعون الله وقوته .



اختلف الناس بعد نبيهم - صلى الله عليه وسلم - في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرى بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين ، وأحزاباً متشتتين ، لا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم ^(١) .

(١) اعلم أولا أن أصحاب الرسول كانوا كلهم أجمعون - عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وبعدها - على عقيدة واحدة ، وطريق واحد ، ولم يكن أحدهم ليختلف مع آخر إلا في فهم أوتيه في كتاب الله أو سنة رسوله ، يعرضه على أخيه فإن لم يكن عنده ما يدفعه من سنة أو فهم في كتاب أو سنة رجع إلى قول أخيه وتقبله أحسن القبول ، إلا قوما كانوا يبطنون النفاق ويظهرون الوفاق ، كان منهم المعروف في عصر النبي صلوات الله وسلامه عليه . وإذا أنت نظرت فيما اختلفوا فيه وجستهم قد اختلفوا في أمور اجتهادية لا يوجب الخلاف في أحدها إيمانا ولا كفرا ، بل لا يوجب الخلاف فيها كلها مجتمعة إيمانا ولا كفرا ، ووجدت أنه قد كان غرض كل واحد من المختلفين في كل مسألة منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، بل أنت تجدهم قد اختلفوا في بعض هذه المسائل والرسول صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم لم يفارق هذه الدنيا . ثم جاء من بعد عصرهم رضوان الله تعالى عليهم قوم استغلوا أحيانا اختلاف الصحابة في بعض المسائل ، واتخذوا من هذا الخلاف سبيلا يسلكونه إلى تفريق كلمة هذه الأمة ، وراحوا يلتمسون لبعض وجهات النظر أدلة لم يقتنع بها الذين خالفوا هذا الاتجاه في العصر السابق ، بل لعل الذين كانوا يرون هذا الاتجاه قد عدلوا عنه ولم يبقوا متمسكين به : إما اقتناعا بما استدل به من خالفهم ، وإما إبقاء على وحدة الأمة واستمسكها بالإيلاف الذي امتن الله تعالى به عليهم ، إذ لم يكن في أحد الرأيين ما يخالف نصا من كتاب أو سنة صريحة ، وهم بذلك يضربون أبرع المثل لفناء الفرد في الجماعة الصالحة . ونستطيع أن نقسم لك - بعد الذي أسلفناه - الاختلاف الحاصل في المسائل الاجتهادية بين الصحابة إلى قسمين : القسم الأول : الاختلاف في مسائل لم تصر

فما بعد من شعار جماعة من أهل الفرق ، والقسم الثانى الاختلاف فى مسائل اجتهادية أيضا اتخذها قوم من بعدهم تسكأة إما للطعن فى بعض الصحابة وإما جعلوها أساسا لنحلثهم أو استدلوأ بها فى مسألة من مسائلهم التى اتخذوها شعارا لهم . وهذا التقسيم يمكن أن يؤخذ من قول المؤلف عقيب ذكر الاختلاف فى شأن عثمان رضى الله عنه وعقيب الاختلاف فى عهد على « وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم » ونضرب لك أمثلة من كل واحد من هذين النوعين ، ليتضح أمرهما اتضاحا لا يحتاج بعده إلى شيء :

١ - لما اشتد الوجود برسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن حوله من أصحابه « ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى » فاختلف من حوله : هل يجيئون بقرطاس ليملى عليهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه أم يكتبون بما علموه من كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقال عمر بن الخطاب : إن النبى قد غيبه الوجود ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللغط فى ذلك ، حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم « قوموا عني ، لا ينبغي عندي التنازع » .

٢ - كان النبى صلى الله عليه وسلم - قيل مرضه الذى عقبه انتقاله للرفيق الأعلى - قد جهز جيشا وجعل على رأسه أسامة بن زيد ، ولما أخذه المرض توقف الجيش عن المسير ، وقال النبى فى آخر حياته « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه » ومع هذا فقد اختلفوا : أيتمون بعث أسامة وجيشه إندانا للعرب ولغيرهم بأن وجع النبى صلى الله عليه وسلم ووفاته لم تثن عزائم أصحابه عن إتمام ما شرع فيه ، أم يمتقون أسامة ومن معه يترقبون ما يكون من العرب ، فقد كان بعضهم يخشي انتقاض العرب ، اختلفوا فى ذلك قبيل وفاة النبى وبعد وفاته ، ولكن أبا بكر رضى الله عنه أصر على اتباع الأمر ، ثقة منه بأن البركة فى اتباع أمره صلى الله عليه وسلم ، وأن فى بعثه إرهابا لمن تحدته نفسه من العرب بالانتقاض .

٣ - لما أذيع نبى النبى صلى الله عليه وسلم هال الخبر بعض أصحابه حتى غيب عقولهم ، فاختافوا : أمات الرسول صلى الله عليه وسلم أم لم يمت ؟ حتى قال عمر بن الخطاب ، وهو من هو ، فى هذا الصدد : من قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات ضربته بالسيف ، ووقف أبو بكر رضى الله عنه يعلن أن النبى صلى الله عليه وسلم قد لحق بربه ، وأن شأنه فى هذا الأمر شأن غيره من الناس ، ويتلو على الذين هالته المصيبة قول الله تعالى : (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أئمن

مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزي الله الشاكرين) ويسمع عمر المضطرب القوى ، الضعيف عن احتفال الفاجعة ، هذه الآية الكريمة فيثوب إليه الرشد ، ويعلم أن وعد الله حق ، ويتذكر ما حفظه من قبل من هذه الآية ومن نحو قوله تعالى : (إنك ميت وإنهم ميتون) ومن نحو قوله سبحانه : (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ، أفئن مت فهم الخالدون) فيخضع لقضاء الله ، ويؤمن بأن الله تعالى قد اختار لرسوله ما عنده بعد أن أكمل به الدين الذي رضى له ، ويقول : والله لكانى لم أسمع هذه الآية من قبل !

٤ - واختلفوا في المكان الذى يدفنون فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : يذهبون بجثمانه الطاهر إلى مكة فيدفنونه هناك في مقابر آبائه الأديين ، ولأن مكة مكان مولده ومبعثه ، ثم فيها البيت الحرام الذى جعله الله قبلته ، وفيها قبراىيه إسماعيل عليه السلام ، أم يذهبون به إلى بيت المقدس فيدفنونه هناك حيث يوجد قبر آىيه الخليل إبراهيم عليه السلام وكثير من الأنبياء ، أم يبقونه فى المدينة لأنهادار هجرته ومقر أنصاره الذين أظهر الله بهم دينه ؟ ويقف أبوبكر الصديق رضى الله عنه فى هذه المسألة موقف الحكيم الرزين فيروي لهم أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرر : « أن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون » فتجتمع كلمتهم على أن يدفن فى حجرة عائشة التى مات بها ، وهى فى داره صلى الله عليه وسلم الملاصقة لمسجده والشارعة أبوابها فيه .

٥ - واستحل جماعة من العرب منع الزكاة بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم ، ويختلف الصحابة فى أمرهم : أيقاتلونهم كما كان النبى يقاتل الكفار ؟ أم يتركونهم مخافة ألا يقووا على قتالهم فتضيع هبة العرب إياهم ؟ وينحاز عمر بن الخطاب إلى القائلين بترك قتالهم ، ويشدد فى خلاف أبى بكر ، ويستدل لما ذهب إليه من الرأى ، ويقول لأبى بكر : كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم » ؟ ويجد أبو بكر مسافا للرد عليه ويقول له : أليس قد قال النبى صلى الله عليه وسلم بعد هذا « إلا بحقها » ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ؟ والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . ويدعن

عمر رضى الله عنه ! وينقاد لفهم أبى بكر فى الحديث .

٦ - ويحارب المسلمون من ارتد من العرب ، ويحاربون غيرهم ، وفى المسلمين كثير ممن حفظ القرآن الكريم ، وموت بعض هؤلاء فى حروب الردة وغيرها ، فيخاف عمر أن يستحر القتل فى حفظة القرآن الكريم ، فيذهب إلى أبى بكر يلتمس منه أن يجمع القرآن ويعرضه على ثقات الحفاظ ، ويأبى أبو بكر رضى الله عنه ، لأن ذلك شيء لم يعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحاول عمر إقناعه بأن المصلحة فيما يدعوه إليه ، وأن الضرر الذى ينجم عن الامتناع أكثر مما يتعلل به ، وينصم إلى أبى بكر جماعة من الصعابة ، ولكن إخلاص عمر رضى الله عنه فى الذى يدعوهم إليه ما زال يدفعه إلى مقاومتهم وحجاجهم حتى يشرح الله صدورهم لما شرح له صدر عمر ، فأخذوا فى جمع الصحف والعسب والرقاع والأدم ، ويرسم أبوبكر الطريق إلى بلوغ هذه الغاية ، ويستقر رأى جميعهم على ما شرح الله له صدور الذين كانوا يختلفون .

اختلفوا فى هذه المسائل وأشباهها ، واتقاد بعض المخالفين لبعض ، ولم يتسدرع بهذا الاختلاف قوم من أرباب النحل الذين جاءوا بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، اختلفوا فى ميراث الجد مع الإخوة والأخوات ، واختلفوا فى ميراث الأخوات مع الأب والأم أو مع الأب ، واختلفوا فى العول ، واختلفوا فى الكلالة ، واختلفوا فى رد الباقي من نصيب المفروض لهم فى كتاب الله عليهم . واختلفوا فى بعض مسائل العصوبة ، واختلفوا فى بعض مسائل الولاء ، ولم يورث هذا الاختلاف تفرقة بينهم ، ولا جعله بعضهم سببا لتضليل بعض ولا لتفسيقه ، ولم نجد أحداً من بعدهم جعل اختلاف قوم منهم فى بعض هذه المسائل ذريعة لأن يتولى فريقاً معيناً من المخالفين ولا وسيلة للتشنيع به على فريق معين منهم ، فأما أن بعضهم لم يجعل الاختلاف فى هذه المسائل سبباً فى تضليل بعض ولا تفسيقه فلائها مسائل لا تمس العقيدة من قريب أو بعيد ، وإنما هى مسائل فرعية ، ثم هي مما لم يرد فيها نص صريح عن الله تعالى أو عن رسوله أو جاءت فى بعضها نصوص مختلفة بعضها يعارض بعضها فى ظاهر الأمر ، فلم يكن بد لأحدهم من أن يحتج برأيه فيستنبط من نصوص الشريعة العامة

حكم بعض المسائل أوقيس شيئا على شيء ، ولم يكن بد لأحدهم — إذ اجاءته نصوص مختلفة — من أن يوازن بين هذه النصوص فيلغى بعضها أو يخص كل نص بحالة تغاير حالة النص الآخر أو غير ذلك من وجوه التخريج .

أما اختلافهم في الخلافة عن الرسول — وهو الموضوع الذى تعرض له المؤلف ههنا — فقد بقى بعد عصرهم ، وبقى مصدر اضطراب فى الأمة الاسلامية ، ولم يخلد عصر من عصور الدولة الاسلامية ، بعد انقضاء عصر أبي بكر وعمر ، من قوم يتخذون من هذا الخلاف وسيلة للخروج على سلطان الدولة ، وصارت مسألة الإمامة مع أنها فى ذاتها من مسائل الفروع ، مسألة من مسائل العقيدة ، فتولى الشيخين أبي بكر وعمر ، وحب السبطين الحسن والحسين ابني فاطمة الزهراء ، واعتقاد جواز المسح على الخفين ، هذه الأمور الثلاثة مجتمعة شعار قوم من أهل النحل ، ويحترزون بتولى الشيخين عن عقيدة بعض الغلاة من الشيعة ، ويحترزون بحب السبطين عن عقيدة الغلاة من النواصب ، ويحترزون باعتقاد جواز المسح على الخفين عما يراه بعض الخوارج ، وهكذا .

واعلم — بعد الذى ذكرنا لك من التفصيل — أن المؤلف ذكر اختلاف الصحابة فى موضوع الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو من النوع الثانى على ما قررناه ، وذكر هذه المسألة من الاختلاف صحيح لاغبار عليه ، ولكن المؤلف سيدكر فيما بعد أنه لم يكن فى عصر أبي بكر اختلاف فى غير هذه المسألة ، وهذا الحكم ليس بمستقيم ، سواء أ كان غرضه أنه لم يكن فى عصر أبي بكر اختلاف فى غير هذه المسألة ، مطلقا ، أم كان غرضه أنه لم يكن ثمة اختلاف من النوع الذى بقى أثره عند بعض الناس ، أما عدم استقامة هذا الحكم على الفرض الأول فهو أظهر من أن يشار إليه ، وبخاصة بعد أن ذكرنا لك من مثل الخلاف على وجه التفصيل جملة تدفع هذا الحكم ، وأما عدم استقامة هذا الحكم على الفرض الثانى فلا أنه قد كان فى عصرهم اختلاف آخر بقى له أثر فى نحل بعض الفرق ، وقد استدلوا لأحد وجهى النظر ، واتخذوا من هذا الخلاف ذريعة للنيل ممن خالف وجهة النظر التى يؤيدونها ، وموضوع هذا الخلاف ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم مما له قيمة مالية

وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبينهم صلى الله عليه وسلم -
اختلافهم في الإمامة ، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبضه الله
عز وجل ، ونقله إلى جنّته ودار كرامته ، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني
ساعدة^(١) بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن^(٢)

هل يقسم على ورثته كما تقسم تركته كل واحد من المسلمين علي ورثته ، أم يرد إلى
خليفته من بعده ليجمعه من مصارف الدولة الإسلامية ؟ وسنذكر وجهي النظر في
هذه المسألة بعد أن نبين المسألة التي تعرض لها المؤلف .

(١) بنو ساعدة : قوم من الأنصار ، من بني كعب بن الخزرج بن ساعدة ،
منهم سعد بن عبادة وسهل بن سعد الساعديان ، رضى الله عنهما ، وسقيفتهم في
المدينة بمنزلة دار الندوة التي كانت لقريش في مكة ، وكانت السقيفة مكانا يجتمعون فيه
حين يجد ما يدعو إلى تداول الرأي .

(٢) هو سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة بن حرام ، أحد بني الخزرج بن
ساعدة بن كعب بن الخزرج ، وهو سيد الخزرج ، ويكنى أبا ثابت وأبا قيس ، شهد
بيعة العقبة ، وكان أحد النقباء ، واختاف في شهوده موقعة بدر الكبرى ، فأثبتته
البخارى ، وقال ابن سعد : كان يتنبا للخروج فأنهم فأقام ، وقال النبي صلى الله عليه
وسلم في حقه : « لقد كان حريصا عليها » : قال ابن سعد : وكان يكتب بالعربية ،
ويحسن السباحة والرمي ، ولهذا كان يقال له « الكامل » وكانت له شهرة مستفيضة
بالجود ، هو وأبوه وجده وولده ، وكان لهم حصن ينادى من فوقه كل يوم : من
أحب الشحم واللحم فليأت أطعم دليم بن حارثة ، ويروى عن ابن عباس أنه قال :
كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كل غزواته رايتان : راية للمهاجرين يحملها
على بن أبي طالب ، وراية للأنصار يحملها سعد بن عبادة .

وسبق ذكر ابنه قيس بن سعد بن عبادة ، وأنه حمل الراية بدل أبيه في بعض
المواقع ، كما سنذكر أن أبا بكر حمل راية المهاجرين يوم تبوك لتغيب على عن هذه الموقعة

عُبَادَة ، وبلغ ذلك أبا بكر^(١) وعمر^(٢) - رضوان الله عليهما ! - فقصدانحو مُجْتَمَع

(١) أبو بكر : اسمه عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ، القرشي ، التيمي ، صديق رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفه وخليفته ، وثاني اثنين إذ هما في الغار ، وكنية أبيه عثمان أبو قحافة ، ولد بعد عام الفيل بستين ومئة أشهر ، وصحب النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ، وسبق إلى الإيمان به ، واستمر معه طول إقامته بمكة ، ورافقه في الهجرة وفي الغار وفي الشاهد كلها ، إلى أن انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه ، وكانت الرؤية معه يوم تبوك ، ولم يكن على من حضر تبوك ، وحج بالناس في حياة النبي صلى الله عليه وسلم سنة تسع من الهجرة ، واستقر خليفة في الأرض بعده ، ولقبه المسلمون « خليفة رسول الله » وروى عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : اسم أبي بكر الذي سماه به أهله عبد الله ، ولكن غلب عليه في السنة الناس عتيق .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن رزاح ابن عدى بن كعب بن لؤي بن غالب ، القرشي ، العدوي ، أبو حفص ، أمير المؤمنين ، ولد قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثين سنة ، وكان إليه في الجاهلية السفارة ، وكان عند البعثة النبوية شديدا على النبي وأصحابه ، ثم أسلم فكان إسلامه فتحا على المسلمين وفرج لهم من الضيق ، حتى قال ابن مسعود : ما عبدنا الله جهرة حتى أسلم عمر ، وحدث بعض ولده قال : سمعنا أبا بكر يذكر أن عمر كان أبيض ، فلما كان عام الرمادة - وهى سنة المجاعة - ترك أكل اللحم والسمن وأدمن أكل الزيت حتى تغير لونه فشح ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يسلم عمر يقول : « اللهم أعز الإسلام بأحب العمرين إليك : أبى جهل عمرو بن هشام ، وعمر بن الخطاب » فكان أحبهما إلى الله عمر بن الخطاب ، فأعز به دينه ، ولما أسلم طلب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعلن دينه ويظهره ويخرج هو وأصحابه من دار الأرقم بن أبي الأرقم التي كانوا يختلفون إليها خفية من الكفار ، فخرج الرسول بينه وبين حمزة بن عبد المطلب ، وأصحابه معه ، فلما رأتهم قرئش وراى عمر معهم علموا أن النبي قد امتنع منهم به ، فلم تصبهم كآبة كالتى أصابتهم يومئذ ، ومن يومئذ لقبه النبي صلى الله عليه وسلم « الفاروق » .

الأنصار في رجال من المهاجرين ، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش ، واحتج عليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم « الإمامة في قريش » فأذعنوا لذلك منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين ، بعد أن قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وبعد أن جرّد الحُبَابُ بن المنذر ^(١) سيفه وقال : أنا جُذَيْلُهَا الحَكَّكَ ، وعُذَيْفُهَا المَرْجَبُ ^(٢) ، مَنْ يبارزني ؟ بعد أن قام قيس بن سعد بنصرة أبيه سعد بن عبادة حتى قال عمر بن الخطاب في شأنه ما قال ، ثم بايعوا أبا بكر ، رضوان الله عليه ! واجتمعوا على إمامته ، واتفقوا على خلافته ، وانقادوا لطاعته ، فقاتل أهل الردّة على ارتدادهم كما قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) هو الحُبَابُ - بضم الحاء - بن المنذر بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سامة ، الأنصاري ، الخزرجي ، السلمي ، شهد بدرًا ، وهو الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر في شأن موقفه وموقف أصحابه قبل القتال : يا رسول الله ، أهذا منزل أنزلك الله ليس لنا أن نتعداه أم هو الرأي والحرب ؟ فقال النبي « بل هو الرأي والحرب » فقال الحُبَابُ : كلا ! ليس هذا بمنزل ، فقبل النبي صلى الله عليه وسلم قوله ، وهو القائل في يوم سقيفة بني ساعدة هذه العبارة التي ذكرها المؤلف .

(٢) هذه الجملة تضرب مثلاً لمن يعتمد على رأيه ويستشفي به من الضلالة ، والجذيل : تصغير جذل - بكسر الجيم وسكون اللال - وهو في الأصل عود ينصب للابل الجربي لتحتك به ، والعديق : تصغير العذق - بفتح فسكون - وهو النخلة بمحملها ، والمرج : اسم المفعول من قولهم « رجب النخلة ترجيباً » إذا بني حولها دكانا تعتمد عليه ، وذلك إنما يصنع إذا كثرت ثمرها حتى خيف أن تسقط منه ، ولم يرد بالتصغير في الموضعين إلا للدح .

(٣) قيس بن سعد بن عبادة ، وتقدم ذكر أبيه ، أنصاري ، خزرجي ، كنيته أبو الفضل ، وقيل : أبو القاسم ، كان يحمل راية الأنصار مكان أبيه أحياناً ، وكان كريماً سخياً ، داهية ، من ذوى الرأي ، شهد فتح مصر ، وابتقى بها داراً ، وكان من النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة صاحب الشرطة من الأمير .

على كفرهم ، فأظهره الله عزّ وجلّ عليهم أجمعين ، ونصره على جملة المرتدّين ، وعاد الناس إلى الإسلام أجمعين ، وأوضح الله به الحقّ المبين ^(١) .

(١) حدث أمير المؤمنين أبو حفص عمر الفاروق بن الخطاب ، رضى الله عنه : « كان من خبرنا - حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم - أن عليا والزيير ومن كان معهما تخلفوا في بيت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانحاز الأنصار بأجمعهم في سقيفة بنى ساعدة ، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر ، فقلت له : يا أبا بكر ، انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار ، فانطلقنا نؤمهم حتى لقينا رجلا ن صالحا فنذكرنا لنا الذى صنع القوم ، فقالا : أين تريدون يا معشر المهاجرين ؟ فقلت : نريد إخواننا من الأنصار ، فقالا : لا عليكم ألا تقربوهم ، واقضوا أمركم يا معشر المهاجرين ، فقلت : والله لأأتينهم ، فانطلقنا حتى جئناهم في سقيفة بنى ساعدة ، فإذا هم مجتمعون ، وإذا بين ظهرانيهم رجل مزمل ، فقلت : من هذا ؟ فقالوا : سعد بن عباد ، فقلت : ماله ؟ قالوا : وجع ، فلما جلسنا قام خطيبهم ، فأثنى على الله بما هو أهله ، وقال : أما بعد فنحن أنصار الله ، وكتيبة الإسلام ، وأتم يا معشر المهاجرين رهط نبيا ، وقد دفت دافة منكم تريدون أن نخترلونا من أصلنا وتحصنونا من الأمر ، فلما سكت أردت أن أتكم - وكنت قد زورت مقالة أعجبتني أردت أن أقولها بين يدي أبي بكر ، وكنت أدارى منه بعض الحد ، وهو كان أحكم منى وأوفر - والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويرى إلا قالها في بديته وأفضل حين سكت ، فقال : أما بعد فما ذكرتم من خير فأتم أهله ، وما تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش : هم أوسط العرب نسبا ودارا ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين أسهما شئتم ، وأخذ يبدى ، ويد أبى عبيدة بن الجراح ، فلم أكره مما قل غيرها ، كان والله أن أقدم فتضرب عنق لا يقربنى ذلك الأمر أحب إلى أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر ، فقال قائل من الأنصار : أنا جديلبها المحكك ، وعنديها المرجب ، منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش ، فقلت للمالك : ما يعنى « أنا جديلبها المحكك وعنديها المرجب » قال : كأنه يقول أنا داهيتها ، قال : فكثرت اللغظ ، وارتفعت الأصوات حتى خشنا الاختلاف ، فقلت : ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده ، فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، قال عمر : أما والله

ما وجدنا فيما حضرنا أمرا هو أرفق من مبايعة أبي بكر ، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة فإما أن نبايعهم على ما لانرضى وإما أن نخالفهم فيكون فساد . قال ابن شهاب عن عروة : إن الرجلين الصالحين اللذين لقيامهم عويم بن ساعدة ومعن بن عدى ، وقال ابن شهاب عن شعيب بن المسيب : إن الذى قال « أنا جدي لها المحكك وعذيقها المرجب » هو الحباب بن المنذر .

قال أبو أحمد غفر الله تعالى له : هذا موجز حديث السقيفة الذى انتهى ببيعة المهاجرين والأنصار لأبي بكر كما رواه الثقات من أهل الحديث عن عمر بن الخطاب أحد أركان هذا الاجتماع ، وقد كان الاختلاف - في ذلك الوقت - على درجتين : خلاف بين المهاجرين والأنصار فى الأحق بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهو رجل من المهاجرين أهل النبى والسابقين إلى الإيمان به والذين تحملوا الجهد والبلاء معه من أهل الشرك فى مكة ثم هجروا وطنهم وأموالهم وأهلبيهم فى سبيل الله ورسوله ؟ أم رجل من الأنصار الذين آووا رسول الله حين اضطهده قومه وعشيرته الأذنون وآذوه وأخرجوه ومكروا به ، والأنصار هم الذين أعلنوا دين الله وقاموا عدو الله وواسوا رسول الله وصحبه المهاجرين بأموالهم وأنفسهم ؟ وخلاف بين طوائف المهاجرين أنفسهم فى الأحق بالخلافة عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه : أهو رجل من بنى هاشم رهط النبى وعشيرته عمه العباس بن عبد المطلب بن هاشم أو ابن عمه على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم ؟ أم رجل من بطن من بطون قريش تكون له سابقة وقدمة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق خليل رسول الله وثانى اثنين إذ هما فى الغار ، أو عمر الفاروق الذى أعلن كلمة الإيمان وأعز الله به الإسلام والذى لوزل عذاب بالناس مانجا منه غيره ، أو أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح أمين هذه الأمة وأصلبها فى الحق عوداً ، أو غير هؤلاء من قريش ؟ فأما الخلاف بين المهاجرين والأنصار فقد حسم أبو بكر رضى الله عنه مادته بما ذكره للأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ، وكان مما قاله - غير ما ذكرناه فى رواية عمر رضى تعالى عنه - أنه قال لسعد بن عباد بعد أن أثنى على الأنصار فلم يترك شيئاً أنزله الله فى شأنهم ولا قاله رسول الله فيهم إلا قاله - : ولقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله

عليه وسلم قال وأنت قاعد : « قريش ولادة هذا الأمر ؛ فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء وأنتم الأمراء . وأما الخلاف الذي كان بين المهاجرين أنفسهم فكان مظهره انحياز علي بن أبي طالب والعباس ابن عبد المطلب والزيير بن العوام ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت فاطمة بنت رسول الله وأواشتغالهم بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم على مايقول جماعة من المؤرخين ، وقد عمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على أن يحسما مادة هذا الخلاف كاعمالا على حسم مادة الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، فقد حدث مالك ابن أنس قال : لما بويع أبو بكر في السقيفة وكان الغد جاء أبو بكر إلى المسجد فجلس على المنبر ، وقام عمر فتكلم قبل أبي بكر ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال : أيها الناس ، إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت ولا وجدها في كتاب ولا كانت عهداً عهداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ولكنني كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا ، وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هذا كم الله لما كان هداه الله له ، وإن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وثاني اثنين إذ هما في الغار ، فقوموا فبايعوه ، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة ، ثم تكلم أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال : أيها الناس ، إني قد وليت عليكم ، ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني ، الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف منكم قوى عندي حتى أزيح علتهم إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف حتى أخذ منه الحق إن شاء الله ، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ، ولا يشيع قوم قط ألفاحشة إلا عذبهم الله بالبلاء ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » وتأخر علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه عن مبايعة أبي بكر رضي الله عنه مدة حياة زوجة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن فاطمة رضي الله عنها كانت تعتب في نفسها على أبي بكر لأمر سذكرها قريبا ، فكان تخلف علي عن الدخول فيما دخل فيه المسلمون من بيعة أبي بكر محاملة لزوجها فاطمة المريضة الناكلة لأحب الناس إليها وإلى المسلمين جميعا ، فلما لقيت ربها ذهب على فبايع ، وتم الإجماع على خلافة الصديق .

وقد تطور الخلاف في الإمامة بعد هذا العصر تطورا آخر ، فخلافاً في الذي تكون به الخلافة : أهو النص من صاحب الشريعة على من يكون خليفة على الناس بعده ، أم هو اختيار أهل الحل والعقد من المسلمين لمن يلي أمرهم ؟ وخلافاً آخر هل يجب على المسلمين أن يكون لهم خليفة يقيم الحدود ويسد الثغور ويجهز الجيوش للجهاد ويؤلى القضاة والحكام ويحمي بيضة المسلمين ، أم لا يجب عليهم ذلك مطلقاً ، أم يجب عليهم في حال دون حال ؟ بكل واحد من هذه الأحوال قالت طائفة من أهل الكلام .

ونريد أن نبين لك موجز هذا الاختلاف وما كان له من الأثر في فرق هذه الأمة وأهل النحل فيها ، فنقول : اختلفت الفرق الإسلامية في الإمامة اختلافين ، أحدهما مترتب على الآخر ، أما الاختلاف الأول فخالصه : هل يجب على الأمة الإسلامية أن تقيم على نفسها خليفة ينفذ فيهم أحكام الله ورسوله ، أم لا يجب عليهم ذلك ؟ وقد ذهبوا في هذا الموضوع مذهبين ، فقال قوم : إن الإمامة فرض واجب من الله تعالى أوجب على جماعة المسلمين أن يقيموا عليهم خليفة من أنفسهم ، لأن الناس لا يصلح أمرهم إلا علي إمام واحد يجمعهم ، ويمنع بعضهم من التعدى على بعض ، وينفذ فيهم أحكام الشريعة السمحة ، ويقيم الحدود ، ويعزو بالجيوش ، ويقسم الفىء والغنائم والصدقات ، وبالجملة يقيم شأن الدولة في جميع مرافقها ، وإلى هذا ذهب المعتزلة والحوارج - إلا النجيدات - والشيعية وأكثر المرجئة ، وقال قوم : إن الإمامة ليست بواجبة ولا لازمة ، ولكن إن أمكن للناس أن ينصبوا إماماً عادلاً من غير إراقة دم ولا حرب فحسن ، وإن لم يفعلوا ذلك وقام كل رجل منهم بأمر نفسه وأمر منزله ومن يشتمل المنزل عليه من ذوى رحم وقرابة فأقام فيهم أحكام الله وحدوده علي حسب ما في كتاب الله وسنة رسوله ، جاز ذلك ولم تكن بهم - حينئذ - حاجة إلى إمام . وأما الاختلاف الثاني فهو واقع بين الذين أوجبوا على الأمة اختيار خليفة منهم وحاصل هذا الخلاف : به يكون استخلاف الخليفة ؟ أهو باختيار أهل الشورى وأصحاب الحل والعقد ؟ أم هو بالقربى من رسول الله تعالى ؟ أم هو بالنص من الرسول ثم من بعده علي من يليه ، وهكذا ؟ ولهم في ذلك ثلاثة مذاهب رئيسية ، وفي بعض هذه المذاهب اختلافات فرعية يصعب جمعها كلها في هذه التعليقات : فذهب قوم إلى أن

الله تعالى ورسوله لم ينصا علي رجل باسمه وعينه ولا بأوصافه المعيزة له ليكون إماماً للناس وأن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلاتها يعقدونها لأصلحهم ، وتوسعوا في هذا فقالوا : إن خاف جماعة من المسلمين حدوث اضطراب وخشوا إن انتظروا اجتماع أهل العقد والحل من الأمة أن يحدث فتق وينصدع شعب ، فبادروا — وهم من فضلاء الأمة وأهل الشورى — فعمدوا الإمامة لرجل يصلح لها تثبت إمامته ، ووجب على سائر الأمة أن يطيعوه ويرضوه ، وكأن هؤلاء نظروا إلى الواقع في استخلاف الصديق أبي بكر رضي الله عنه ، ومن ذهب إلى هذا المعتزلة والمرجئة والخوارج وبعض الحشوية وبعض الزيدية ، وذهب قوم إلى أن أولى الناس بالإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحقهم بوراثته ، وهو عمه العباس بن عبد المطلب ، فإنه أقرب الباقيين بعد الرسول إليه نسبا ، وأمسهم به رحما ، وأولاهم بميراثه ، واحتجوا لذلك بقوله تعالى (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) قالوا : كان الباقيون من قرابة الرسول من بعده : ابنته فاطمة ، وعمه العباس ، وعلي بن أبي طالب ابن عمه وبعض أولاد عمومته ، وسبطاه الحسن والحسين ، ولا إمامة في النساء فليس لفاطمة فيها شيء ، وبنو البنات لا يرثون ما وجد عاصب ، وأبناء العم لا يرثون مع وجود العم ، فصار العباس صاحب الأمر بعده ، وإلى هذا الرأي ذهبت الراوندية ، ويظهر أن السياسة هي التي دعت إلى القول بهذا الرأي ، فإنه ظهر بعد ظهور الدولة العباسية وقال من قال بذلك رداً للعلويين الذين كانوا يثيرون ويطلبون الخلافة لأنفسهم ، ويمثل هذا الرأي قول مروان بن أبي حفصة الشاعر العباسي :

أني يكون ، وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثـة الأعمام ؟

وذهب قوم إلى أن سبب استحقاق الإمامة هو نص الرسول صلى الله عليه وسلم على من يليه ، ونص من يليه على من يكون بعده ، وأهل هذا الرأي يختلفون فيما بين أنفسهم فهم من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم نص على من يليه باسمه وعينه بذاته ، ومنهم من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم نص على من يخلفه في إمامة المسلمين ، لكن لم ينص عليه بالاسم ، ولكن نص عليه بالإشارة وبصفات لا توجد إلا فيه ، ومن العجيب أنك تجد في الفرق من يقول : إن الرسول صلوات الله وسلامه عليه نص على أبي بكر الصديق باسمه وعينه بذاته ، ومن ذهب إلى ذلك

وكان الاختلاف بعد الرسول صلى الله عليه وسلم في الإمامة .
ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر رضوان الله عليه ^(١) وأيام عمر ،

جماعة من الحشوية ، وتجدد في الفرق من يقول : إن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على أبي بكر بالإشارة والصفة ، ومن ذهب إلى ذلك جماعة من المرجئة وجماعة من الحشوية ، وتجدد جماعة من الفرق تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على أبي الحسين علي بن أبي طالب بالإشارة والصفات التي لا توجد إلا فيه وغالوا في ذلك حتى زعموا أن الأمة كلها كفرت وضلت بصرفها الأمر إلى غيره . ومن ذهب إلى هذا الجارودية ، مع افتراقهم في تفريعات بعد ذلك إلى فرق متعددة وستقف عند ما يفضي بنا القول إلى تشعب الفرق على كثير من التفاصيل ، والغرض الآن بيان أصول الاختلاف في هذه المسألة .

(١) لعل المؤلف يريد أنه لم يحدث خلاف له وجه صحيح يجوز أن يبقى له أثر في عهد أبي بكر رضي الله عنه غير الخلاف في الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي حكى طرفائمه ، وإلا فقد كان ثمة خلاف آخر بقي له أثر ، وكان هذا الخلاف سببا في تأخر بيعة علي لأبي بكر إلى أن توفيت فاطمة في رواية كثير من أهل الحديث . وقد كان هذا الخلاف بين أبي بكر الخليفة وفاطمة بنت الرسول صلوات الله وسلامه عليه والعباس بن عبد المطلب وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن الله تعالى أفاء علي رسوله صلى الله عليه وسلم في سنة سبع من الهجرة قرية بينها وبين المدينة يومان تسمى « فدك » وبقيت له حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى ، فلما كان ذلك جاءت فاطمة والعباس وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر يطلبون إليه أن يعطيهم هذه القرية على حسب مواريثهم من النبي صلوات الله وسلامه عليه ، فأبى عليهم أبو بكر رضي الله عنه ذلك ، وقال : قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ما تركنا صدقة ، إنما يأكل آل محمد من هذا المال » وقال : والله لا أترك أمر رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه فيه إلا صنعته ، فهجرت فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت ، وعاشت بعد وفاة رسول الله ستة أشهر ، ومع أن هذا الحديث الذي رواه أبو بكر قد رواه من أصحاب رسول الله عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، والعباس بن عبد المطلب ، وعبد الرحمن بن عوف ، وطلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وشعبد بن أبي وقاص ،

وأبو هريرة ، وعائشة أم المؤمنين ، ومع أنه لم يرو أن أحداً من كان يشرك فاطمة في الميراث إن كان ، قد غضب أو عتب على أبي بكر بعد أن ذكر لهم الحديث - تجدد الرافضة قد تكلمت في هذا الموضوع كلاماً يدل على البعد عن المعرفة والوقوف عند حدود الحق ، وقد تكلفوا ما لا علم لهم به ، وكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله ، وحاولوا أن يردوا خبر أبي بكر بأنه مخالف لما ورد به القرآن الكريم في غير آية منه ، وذلك قوله تعالى « وورث سليمان داود » وقوله سبحانه حكاية عن زكريا « فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب ، واجعله رب رضياً » وبطلان هذا الاستدلال من وجوه : الأول : أن قوله سبحانه « وورث سليمان داود » إنما أراد به سبحانه أنه جعل سليمان قائماً - في الملك وتدير الرعية والحكم بين بني إسرائيل - مقام أبيه ، ولم يرد وراثته المال ، إذ لو كان القصد المال لم يصح لأنه قد كان لداود من الأولاد عدد كثير يقال مائة أو نحوها ، فلو كان المراد وراثته المال لم يقتصر في الذكر على سليمان من بين سائر إخوته ، وقوله تعالى عن لسان سليمان بعد ذلك « يأيتها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ، إن هذا لهو الفضل المبين » يؤيد ما ذكرنا من أن المراد وراثته العلم والحكم والنبوة ، وأما ما ذكره من قصة زكرياء عليه السلام فإنه أدل مما قدمنا على الجهالة الفاضحة ، وكيف يتمنى زكرياء أن يهبه الله ولداً يرث ماله وهو نبي من الأنبياء ، والدنيا عنده أحقر من أن يتحسر على عدم من لا يرثه فيها ؟ ثم ما ذلك المال الذي كان له حتى يحزن أن لم يكن له وارث ؟ والمعروف أنه كان نجارياً كل من كسب يده ، ولم يكن عمله ليدير عليه مالا يدخر منه فوق قوته حتى يسأل الله ولداً يرثه عنه !! وإذا لم يصلح هذا المعنى صح أن زكرياء إنما سأل ربه ولداً صالحاً يرثه في الحكمة والقيام بمصالح إسرائيل ، ثم أين كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين احتج أبو بكر بهذا الحديث ، ومن بينهم علي رضي الله عنه زوج فاطمة التي تطالب بميراثها ، والعباس بن عبد المطلب أحد الذين كانوا يطالبون بالميراث ؟ وكيف غابت عن أذهانهم جميعاً آية زكرياء وآية سليمان بن داود إن كان يصح التمسك بهما أو بواحدة منهما ؟ أليس في سكوت هؤلاء جميعاً عن الاحتجاج بهاتين الآيتين أو بواحدة منهما دليل على أنه ليس فيهما ما يستمسك به ، وأن كل واحدة منهما مصروفة عن الوجه الذي حمله عليها الرافضة إلى الوجه الذي يدل عليه سياق القرآن الكريم ؟ .

إلى أن ولي عثمان بن عفان^(١) - رضوان الله عليه ! - وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالاً كانوا فيما نَقَمُوا عليه من ذلك مخطئين ، وعن سَنَنِ الْحَجَّةِ خارجين ، فصار ما أنكروه عليه اختلافاً إلى اليوم ، ثم قُتِلَ رضوان الله عليه ، وكانوا في قتله مختلفين ، فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا : كان - رضوان الله عليه ! - مصيباً في أفعاله ، قَتَلَهُ قَاتِلُوهُ ظُلْماً وَعُدْواناً ، وقال قائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم^(٢) .

(١) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبدشمس ، القرشي ، الأموي أمير المؤمنين ، أبو عبد الله وأبو عمر ، ولد بعد عام الفيل بست سنين ، وأسلم قديماً على يدى أبي بكر الصديق ، وزوجه النبي صلى الله عليه وسلم ابنته رقية وماتت عنده في أيام بدر ، فزوجه بعدها أم كلثوم ، فلذلك كان يلقب ذا النورين ، وروى من غير وجه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشره بالجنة ، وعده من أهل الجنة ، وشهد له بالشهادة ، ويروى أنه رضى الله عنه لما حاصره الشوار أطل عليهم وناشدهم الله ، وذكرهم أشياء صنعها في سبيل الله : منها أنه جهز جيش العسرة ، ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم عندبيعة الرضوان تحت الشجرة وضع يده الشريفة عن عثمان لأنه كان قد أرسله إلى مكة ، ومنها أنه اشترى بئر رومة وجعلها في سبيل الله ، وغير ذلك ، وهو أول من هاجر إلى الجبشة ومعه زوجه رقية بنت رسول الله ، ولم يشهد موقعة بدر لأن رقية كانت مريضة فتخلف لتريضها ، وكان أوصل الناس للرحم ، وأتقاهم للرب ، وكان يصوم الدهر ، وكان أحد الستة الذين عهد عمر بن الخطاب - بعد أن ضربه أبو لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة - بأن يكون الخليفة بعده أحدهم ، ووقع عليه الاختيار ، في خطب يطول شرحه .

(٢) لقد قتل أمير المؤمنين ذو النورين عثمان بن عفان في سنة خمس وثلاثين من الهجرة ، بعد أحداث جرت وخطوب تابعت ، بتدبير جماعة لم يخالط الإيمان قلوبهم ، ولم يكن لهم من الدين إلا اسمه ، وربما كان أحدهم قد دخل في زمر المسلمين (٤ - مق ١)

وهو يعترف بالإيقاع بدينهم وتقويض جماعته ، ومن هؤلاء عبد الله بن سبأ ، وقد كان عبد الله بن سبأ هذا يهودياً في قلبه حفيظة على الدين الجديد الذي أزال ما كان اليهود يجمعون به من الهيمنة والسلطان على عرب المدينة والحجاز عامة ، فأسلم في أيام عثمان ، ثم تنقل في بلاد الحجاز ، ثم ذهب إلى البصرة ، ثم إلى الكوفة ، ثم إلى الشام ، وهو يحاول في كل بلد ينزل بها أن يضل ضعاف الأحلام ، ولكنه لم يستطع السيل إلى ذلك ، فأتى مصر فأقام بين أهلها ، وما فتئ يلقنهم عن أصول دينهم ، ويزين لهم ذلك بما يزخره من القول حتى وجد مرتعاً خصيباً ، وكان مما قاله لهم : إنى لأعجب كيف تصدقون أن عيسى بن مريم يرجع إلى هذه الدنيا وتكذبون أن محمداً يرجع إليها ؟ وما زال بهم حتى اتقادوا إلى القول بالرجعة وقبلوا ذلك منه ، فكان هو أول من وضع لأهل هذه الملة القول بالرجعة ، ثم قل لهم بعد ذلك : إنه قد كان لكل نبي وصي ، وإن على بن أبي طالب هو وصي محمد صلى الله عليه وسلم ! وليس في الناس من هو أظلم ممن احتجبر وصية رسول الله ولم يجزها ، بل هو يتعدى ذلك فيثب على الوصي ويقنصره على حقه ، وإن عثمان قد أخذ حق علي وظلمه ، فانهضوا في هذا الأمر ، وليكن سبيلكم إلى إعادة الحق لأهله الطعن على أمرائكم وإظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنكم تستعملون بذلك قلوب الناس ، وتأخذ لهذه الدعوة أنصاراً بهم في الأمصار ، وما زال يكاتبهم ويكتبونه حتى نفذ قضاء الله ، وكان الضحية الأولى لهذه المؤامرة ذلك الخليفة الذي قتل مظلوماً ، وبين يديه كتاب الله واعتدى على منزله وحرمه ، وكان قضاء الله قدراً مقدوراً !

وقد صار أهل النحل في شأن عثمان رضى الله عنه ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى تذهب إلى أن عثمان رضى الله تعالى عنه أحد الخلفاء الراشدين الذين أمر الرسول صلى الله عليه وسلم باتباعهم والاهتداء بهديهم ، وأن ترتيبه في الفضل كترتيبه في الخلافة ، وأنه ليس معصوماً من الخطأ ، لأن العصمة غير ثابتة عندهم إلا للأنبياء ، ولكنه - مع ذلك - إن أخطأ لم يكن خطؤه سبباً في تفسيقه فضلاً عن كفره ، لأنه مجتهد فيما يذهب إليه من الآراء ، وقد رفع الله تعالى الحرج عن مجتهدى هذه الأمة ، وهذه الطائفة أهل السنة والجماعة .

والطائفة الثانية غالت في بغض عثمان رضى الله عنه ، وطعنوا فيه ، وذكرت أنه

أحدث أحداثاً لم يكن له أن يحدثها ، ولا تتفق مع الإيمان بالله ورسوله ، وأكفرته بهذه الأحداث كما أكفرت عائشة أم المؤمنين والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله بإقدامهم علي قتال علي ، مع أن هذه الطائفة تذهب إلى صحة إمامة عثمان وخلافته عن رسول الله في أول أمره ، لأنها تذهب إلى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تتعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، ويصح أن تسند إلى المفضل مع وجود من هو أفضل منه ، وثبتت إمامة أبي بكر وعمر حقاً ، وتقول - مع ذلك - إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي ، ولكنّه خطأ لا يبلغ درجة النسق ، وهذه الطائفة هي السليمانية أتباع سليمان بن جرير ، وهي فرع من فروع الشيعة .

والطائفة الثالثة تذهب في أمر عثمان مذهبا أقل مما ذهب إليه السليمانية ، فقد وقعت فيه وخطأته وذكرت أحداثه ، غير أنها لم تر أن هذه الأحداث توجب كفرا ، وهذه الطائفة هي النظامية أتباع إبراهيم بن سيار النظام شيخ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، وهي فرع من فروع المعتزلة ، ولم تقف هذه الطائفة عند تخطئة عثمان رضي الله عنه والواقعة فيه ، ولكنها تجاوزت ذلك إلى النيل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ومن علي وعبد الله بن مسعود وغير هؤلاء من كبار الصحابة ، رضي الله عنهم أجمعين .

فأما الأحداث التي أخذتها السليمانية والنظامية على عثمان رضي الله عنه فنحب أن نلم بطرف من خبرها لكي تعرف أنهم بالغوا في لاعتداد بها عليه :

١ - قالوا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد نفى الحكم بن أبي العاص وطرده من المدينة ، وإنه قد بق طريداً طول حياة الرسول ومدة خلافة أبي بكر وعمر ، فلما كانت خلافة عثمان قدم الحكم عليه ، وهو عم عثمان ، فأبقاه في المدينة ، ولم يأمره بالخروج عنها تأسيساً بالرسول وصاحبه .

٢ - وقالوا : إنه اتخذ أقرباءه عمالاً له على أمصار الإسلام ، ولو أنهم كانوا من أهل الفضل والدين لكان في توليته إياهم محاباة للقراة التي بينه وبينهم ، فضيف وهم فسقة فجار ؟ ومن هؤلاء العمال الوليد بن عقبة بن أبي معيط الذي ولاه السكوفة وهو ممن أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه من أهل النار ، وعبد الله بن أبي سرح الذي ولاه مصر ، ومعاوية بن أبي سفيان الذي ولاه الشام ، وعبد الله بن عامر الذي

ولاه البصرة ، ولما ثبت على الوليد بن عقبة أنه شرب الخمر وتألب عليه أهل البكوفة عزله وولى مكانه سعيد بن العاص .

٣ - قالوا : وآذي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فممن آذاه غيب الله ابن مسعود حتى انحرفت هذيل عن عثمان بسبب ذلك ، وعمار بن ياسر حتى انحرف بنو مخزوم عن عثمان من أجله ، وأبو ذر الذي نقاه إلى الربذة ومنعه الذهاب إلى مكة والبقاء في المدينة .

٤ - قالوا : وكان مستتبها في أموره كلها لابن عمه مروان بن الحكم ، وهو الذي جر عليه هذه الفاجعة ، وهو الذي كان يفسد - بسوء تصرفه وسوء مشورته - ما بينه وبين الناس .

وقد حكى المؤرخون حواراً دار بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضى الله عنهما في هذا الصدد ، حكى علي في هذا الحوار ما يقوله الناس عن عثمان ، واعتذر عثمان عن نفسه ، وبين أنه لم يأت ما يخالف سيرة الشيخين قبله ، وهاكه برواية ابن الأثير (٦٢/٣) قال : اجتمع الناس فكلّموا علي بن أبي طالب ، فدخل على عثمان فقال له : « الناس يرائي ، وقد كلوني فيك ، والله ما أدري ما أقول لك ، ولا أعرف شيئاً تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه ، إنك لتعلم ما أعلم ، ما سبقناك إلى شيء فنجيرك عنه ، ولا خلونا بشيء فنبتلكه ، وما خصصنا بأمر دونك ، وقد رأيت وصحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسمعت منه ، وثلث صهره ، وما ابن أبي قحافة بأولى بالعمل بالحق منك ، ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك ، وأنت أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم زحاً ، ولقد ثلث من صهر رسول الله ما لم ينالاه ، وما سبقاك إلى شيء ، فإله الله في نفسك ، فإنك والله ماتبصر من عمي ، ولا تعلم من جهالة ، وإن الطريق لواضح بيني ، وإن أعلام الدين لقائمة ، أعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله إمام عادل هدي وهدى فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة ، فوالله إن كلا ليين ، وإن السنن لقائمة لها أعلام . وإن البدع لقائمة لها أعلام ، وأن شر الناس عند الله إمام جائر ضل وأضل فأمات سنة معلومة وأحيا بدعة متروكة ، وإنى أحذرك الله وبطواته وبقبائمه ، فإن عذابه شديد أليم ، وأحذرك أن تكون إمام هذه الأمة الذي يقبل فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة ، ويلبس عليها أمورها ،

ويتركها شيئا لا يبصرون الحق لعلو الباطل ، يعوجون فيها موجاً ، ويعرجون فيها مرجاً» فقال عثمان : « قد علمت والله ليقولن الذي قلت ، أما والله لو كنت مكاني ما عنتك ولا أسلمتكَ ، ولا عبت عليك ، ولا جئت منكراً أن وصلت رحماً وسددت خلة ، وآويت ضائعاً ، وليت شبيهاً بمن كان عمرو بن لوى ، أنشدك الله يا علي ، هل تعلم أن المغيرة بن شعبه ليس هناك ؟ » قال « نعم » قال « فتعلم أن عمر ولده ؟ » قال « نعم » قال « فلم تلومني أن وليت مثله في رحمه وقرابته ؟ » قال علي « إن عمر كان يظاً على صباخ من ولي إن بلغه عنه حرف جلبيه ، ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لاتفعل ، ضعفت ورقت على أقرائك » قال عثمان « وهم أقرباؤك أيضاً » قال « أجل إن رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم » قال عثمان « هل تعلم أن عمر ولي معاوية ؟ فقد وليته » فقال علي « أنشدك الله ، هل تعلم أن معاوية كان أخوف لعمر من يرفاً غلام عمر له ؟ » قال « نعم » قال علي « فإن معاوية يقتطع الأمور دونك ، ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك فلا تغير عليه » ثم خرج علي من عنده ، وخرج عثمان إلى مسجد رسول الله فصعد المنبر وخطب الناس خطبة جاء فيها قوله : « ألا فقد عيتم على ما أقررتم لابن الخطاب بمثله ، ولكنني وطشكم برجله ، وضربكم بيده ، وقمعكم بلسانه ، فدتتم له على ما أحببتم وكرهتم ، ولنت لكم وأوطأتكم كنفى وكففت يدي ولساني عنكم ، فاجترأتم على ، أما والله لأنا أعز نفراً ، وأقرب ناصراً ، وأكبر عدداً ، وأحرى إن قلت لهم أني إلى ، ولقد عددت لكم أقرانا ، وأفضلت عليكم فضولاً ، وكشرت لكم عن ناني ، وأخرجتم مني خلقاً لم أكن أحسنه ، ومنطقاً لم أنطق به ، فكفوا عني ألسنتكم وعيكم وطعنكم على ولاتكم ، فإنني كففت عنكم من لو كان هو الذي يكلمكم لرضيت منه بدون منطقي هذا ، ألا فما تفقدون من حقكم ؟ والله ما قصرت عن باوخ ما بلغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه . »

إذن فالأمر لم يكن من الأمور التي تتفق وجهات النظر على أنه حق أو على أنه غير حق ، كانت وجهات النظر فيه مختلفة ، وكان لكل واحد من أهل الفكر رأيهم في المسألة ، وكان لهذا الرأي الذي يراه كل واحد وجه وجيه ، كان علي — وقد وكله الثوار — أن يناقش الخليفة ويعرض عليه شكواهم ويذكر له حججهم عليه — يرى أنه يجب أن يكون

ثم يبيع على بن أبي طالب^(١) - رضوان الله عليه - فاختلف الناس في أمره ، فمن بين منكر لإمامته ، ومن بين قاعدٍ عنه ، ومن بين قائل بإمامته معتقدي

ولاية الأقاليم من أمثل الناس دينا وخلقا وأبعدهم عن الشبهة ومظنة الشبهة ؛ وكان عثمان يرى أنه يكفي اختيار جماعة ممن اختارهم عمر الخليفة الذي قبله أو من أشباه من كان يختارهم عمر ، وقد ثبت أن عمر لم يتجر اختيار أمثل الناس ولا أفضلهم ، فان سياسة الشعوب تحتاج إلى لباقة ودهاء ويقظة وقد لا تتوافر في أفضل الناس كل هذه الخلال ، وقد لا تتوافر في أفضل الناس أكثر هذه الخلال ، فلنترك إذن أفضل الناس إلى قوم أقل منهم فضلا ومثالة إذا توافر في الأقل خصال يجب أن تتوافر في سواس الشعوب ، وقد كان عمر يفعل ذلك فلم ينكر أحد عليه فعله . ورأى على رضى الله عنه أن عمر قد كان يفعل ذلك ولكنه كان يسد النقص بدوام مراقبة الولاية والبحث عنهم ، وبشدة محاسبته إياهم عما يكون منهم ، فيظل أمرهم معه على ترقب وخافة ، أما عثمان رضى الله عنه فلم يكن ليشدد على ولاته ، ولم يكن ليحاسبهم حساب عمر ، فأمن الولاية جانبه واستلانوه ، فظهر أثر نقصهم في أنفسهم ، ويعترف عثمان بذلك ويعلل بأنه لين العربية سهل الخلق مأمون الجانب . والحق أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان رجلا شديد الحياء شديد الوقار ، وكان يتهيب لوقاره وحياهه وشيخوخته أن يشدد على الولاية ، وكان لبعض أقربائه مطامع ، وكانت ببعضهم حاجة ؛ فكان ذوو المطامع منه يمتثلون عليه ، وكان ذوو الحاجة منهم يرققونه عليهم باحتياجهم وكان هو من جانبه لا يرى أن في مواساة هؤلاء وهؤلاء بإسناد عمل من أعمال الدولة إليهم إنما ولا حرجا ، لأنهم ان يأخذوا من مال الدولة شيئا إلا وهم يقومون لها بكفاء ما يأخذونه منها ، ولم يكن ليسى البظن بهم ، شأن الرجل الصالح الذى يظن كل الناس على غراره وشاكلته ، ومن هنا جاءه الهم ووقع عليه البلاء ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

(١) هو على بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، القرشى ، الهاشمى ، أبو الحسن ، وابن غم النبي صلى الله عليه وسلم ، وزوج ابنته فاطمة الزهراء ، وأبو السبطين ، وليس للرسول عقب إلا من أولاده ، وهو أول الناس إسلاما في قول كثير من أهل العلم ، ولد قبل البعثة بعشر سنين ، فربى في حجر النبي صلى الله عليه وسلم وكفالته ، ولم يفارقه ، وشهد معه المشاهد كلها ، وكان لواء

خلافته ، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم ^(١) .

المهاجرين في يده في أكثر المشاهد ، ولم يشهد غزوة تبوك ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم حين رآه حزين لتخلفه عنها « ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى » ولما آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار قال لعلى « أنت أخى » وكان مشهودا له بالشجاعة والفروسية والإقدام ، وهو واحد من الستة الذين عهد إليهم عمر ، وقد عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن يختاره للخلافة ، وشرط عليه شروطا لم يقبل بعضها ، فعدل عنه إلى عثمان ، رضي الله عنهم أجمعين !

(١) ولى أمير المؤمنين أبو السبطين على بن أبي طالب الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفتنة التي التهب نيرانها ، واشتعل أوارها ، ثم كان من بعض آثارها أن قتل الخليفة السابق عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ، ولم تصف الأيام لعلى كرم الله وجهه ، فانه ما انقعدت له البيعة في أعناق المسلمين بمن انعقدت به بيعة الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه ، ورأى أن طاعة المسلمين إياه واجبة له في أعناقهم كما وجبت عليهم طاعة من سبقه ، حتى انتقض عليه الناس : انتقض عليه في المدينة جماعة تزعمهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ، وانتقض عليه أهل الشام بزعامته واليهم معاوية بن أبي سفيان الأموى قريب عثمان بن عفان ووالى الشام في أيامه ، فأما طلحة والزبير فانضمت إليهما أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق - وكانت عائشة في أخريات أيام عثمان قد فارقت المدينة ، وذهبت إلى مكة ، ثم بدا لها أن تعود إلى المدينة ، فلما كانت بسرف لقيها رجل من أخوالها من بنى ليث يقال له عبيد بن أبي سلمة ، وهو ابن أم كلاب ، فقالت له : ما وراءك ؟ قال : قتل عثمان ، قالت : ثم صنعوا ماذا ؟ قال : اجتمعوا على بيعة على ، فقالت : ليت هذه انطبقت على هذه إن تم الأمر لصاحبك ، ردوني ردوني ، فانصرفت إلى مكة وهي تقول : قتل والله عثمان مظلوما والله لأطلبن بدمه ، فقال لها : ولم ؟ والله إن أول من أمال حرفه لأنت ، ولقد كنت تقولين : اقتلوا نعتلا فقد كفر ، فقالت : إنهم استتابوه ثم قتلوه ، وقد قلت وقالوا ، وقولى الأخير خبير من قولى الأول ، ثم رجعت إلى مكة فاجتمع الناس حولها ، فقالت لهم : أيها الناس ، إن التوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه ، وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل القتل ظمأ بالأمس ، ونقموا عليه استعمال من حدثت منه ، وقد استعمل أمثالهم من كان قبله ، فلما لم يجدوا حجة ولا عنذراً بادروا

بالعدوان فسفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام والشهر الحرام ، وأخذوا المال الحرام ؛ والله لأصيح من عثمان خير من طباق الأرض أمثالهم ، والله لو أن الذي اعتدوا به عليه كان ذنباً لخلص منه كما يخلص الذهب من خبثه أو الثوب من درنه . وكان من أثر اجتباع طلحة والزبير وأم المؤمنين موقعة الجمل المعروفة ، ثم كان من أثر انتفاض معاوية وأهل الشام موقعة صفين المعروفة في التاريخ أيضاً ، وما أتى بعقبها من ثورة الحوارج على أمير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه وتكفير بعضهم إياه بدعوى أنه حكم الرجال فكانت بين علي وبينهم حروب النهروان ، وهكذا بقيت الحال مضطربة لا استقرار لها حتى قتل عبد الرحمن بن ملجم أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، رضى الله تعالى عنه ! .

ويختلف أهل النحل في أمر على رضى الله تعالى عنه اختلافاً كثيراً ، ويغلو بعضهم في تقدسه غلوا لا قصد فيه ، ويغلو بعضهم في الوقعة به غلوا لا قصد فيه ، وبين هذا الغلو وذاك الغلو مراتب كثيرة يقول بكل واحدة منها فرقة من الفرق ، ويقف أهل السنة والجماعة من هذه المسألة موقف القصد الذي لا غلو فيه ولا تفريط ، في حق علي وحق غيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم عائشة وطلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، رضى الله تعالى عنهم أجمعين ! .

فأما أهل السنة والجماعة فيذهبون إلى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على خلافة أبي بكر فصحت خلافته ، ثم اتفقوا على خلافة عمر بعد أن عينه أبو بكر فصحت خلافته ، ثم اتفقوا بعد الشورى على عثمان بن عفان رضى الله عنه فصحت خلافته ، ثم اتفقوا بعد مقتل عثمان على علي رضى الله عنه فصحت خلافته ، والأربعة مترتبون في الفضل على ترتيبهم في الإمامة ، وقالوا : لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ، ولا نقول في معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق الثابت إمامته باختيار المسلمين ، وأن علياً قاتلتهما وأصحابهما مقاتلة الإمام الحق لأهل البغي ، فأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عنهم ، ويؤكدون أن علياً رضى الله تعالى عنه كان على الحق في جميع أحواله ، وأنه كان يدور مع الحق حيث دار .

وذهب جماعة من الكرامية إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين محقين في وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل واحد منهما طاعة أميره ، وذلك بناء على أصلهم الذي أصولوه لأنفسهم . وحاصله أنه يجوز عقد البيعة لإمامين في قطرين ، ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية ، وهم مع ذلك يذهبون إلى اتهام علي رضي الله عنه فيما صبر عليه مما جرى على عثمان رضي الله تعالى عنه ، يرون أن سكوته عن قمع تلك الفتنة التي أدت إلى قتل الخليفة دليل على رضاها عنها .

قال أبو المظفر الإسفرايني « ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن يكون كل واحد من معاوية وعلي ظالماً في مقاتلة صاحبه ، لأن من زاحم إماماً عادلاً محقاً كان مبطلاً ظالماً » اهـ .

وذهب الخوارج إلى أن علياً رضي الله تعالى عنه كان علي الحق ، ثم أخطأ في التحكيم ، لأنه حكم الرجال مع أنه لاحكم إلا الله ، ولم يقفوا عند حدود التخطئة ؛ بل قالوا : كفر علي بذلك ، ولعنوه ، وألجئوا الناس إلى لعنه ، بل إن منهم قوماً تجاوزت سخافة عقولهم الحد فزعموا أن الله تعالى أنزل في حق علي رضي الله تعالى عنه ، قوله سبحانه : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) وهؤلاء صوبوا فعل عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي ، وزعموا أن الله تعالى أنزل في حق ابن ملجم لعنه الله - قوله سبحانه : (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) وفي ذلك يقول عمران بن حطان أحد شيوخ الخوارج وزهادهم :

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا
وهم مخطئون في كل ما ذهبوا إليه من ذلك من عدة وجوه :

أما أولاً فلائنه لم يقبل خدعة التحكيم التي اخترعها عمرو بن العاص ، بل كان شديد الحرص على أن يبقى أصحابه في صفوف القتال حتى يدعن لهم أهل القسام وزوعاهم ، فكان هؤلاء الذين خرجوا عليه فيما بعد هم الذين ألزموه أن يقبل التحكيم ، حتى قالوا له : لئن لم تقبل لنصنعن بك مثل صنيعنا بثمان ، فلما جاء الأمر

إلى اختيار الحكم عرض عليهم على أن يذهب هو بنفسه لأنه يعرف دهاء الحكم الذى اختاره أهل الشام . فقالوا : كيف تكون أنت الخصم والحكم ؟ فذكر لهم عبد الله بن العباس ، فلم يقبلوا واعترضوا على هذا بأنه ابن عمه فهو لا يكون خالياً من التحيز ، ثم هو عدنانى وعمرو عدنانى ، ويجب أن يكون بين الحكمين قحطانى واختاروا أبا موسى الأشعرى ، وحاول أمير المؤمنين أن يثنيهم عن أبى موسى فلم يقبلوا ، فكان قبول مبدأ التحكيم منهم ، وكان اختيار شخص الحكم منهم . وأما ثانياً فلأن تحكيم الرجال جائز ، كيف وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ؟ .

وذهب أكثر الشيعة إلى أن الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لعل منذ انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى بالنص من النبي عليه ، قالوا : ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة فينتصب الإمام بتصويبهم ، بل هى من أمهات الأمور ، وهى ركن من أركان الدين لا ينبغي أن يظن ظان أن الرسول صلى الله عليه وسلم أهمله أو أغفله أو فوضه إلى العامة أو أرسله إرسالا ، ويزعمون - مع هذا - أن خروج الخلافة عنه كان ظلماً من غيره له أو تقيّة من عنده ، ويرون ثبوت العصمة للأئمة ، وأنه لا يجوز أن تقع من أحدهم كبيرة أو صغيرة ، وأنه يجب على الناس أن يتولوا الإمام للنصوص عليه قولاً وفعلاً وأن يتبرأوا ممن ظلمه أو خرج عليه قولاً وفعلاً أيضاً ، ومن الغلاة منهم من يكفر الصحابة جميعاً لأنهم تركوا بيعة على وبايعوا أبا بكر على ما ذكرنا من قبل ، ومنهم من يكفر القائلين بكفر الصحابة بسبب ما ذكرنا ، ولهم اختلافات كثيرة فى الإمامة بعد على ، وليس من شأننا أن نتعرض لها الآن ، لأن الغرض الآن منحصر فى بيان أقاويل أهل النحل فى على توليا وتبرؤاً وإفراطاً وتفريطاً وقصداً ، وقد يتكرر ذلك مع ما سيذكره المؤلف وما سنذكره تبعاً له فى تفصيلات مقالات الفرق ، لكننا لا نبالى هذا التكرار إذ كنت لا تجده هناك مجتمعا بعضه مع بعض ، ولا تجده فى هذه المسألة بخصوصها .

وذهب اللعين عبد الله بن سبأ ، الذى كان يهودياً فأسلم ليكيد للإسلام ، وقد قدمنا بعض شأنه فى الحديث عن اختلاف الناس فى شأن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فى على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، مذاهب مختلفة ، فأنت تراه أول الأمر يزعم للناس أنه رأى فى التوراة أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصى محمد صلى الله

عليه وسلم ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء ، ثم تجده بعد ذلك يخلو في على رضى الله عنه فيزعم أنه نبى ، ثم يتجاوز ذلك القدر إلى غلو شنيع فيزعم أن علياً إله ويدعو إلى ذلك قوماً من غواة الكوفة فيتبعونه على ضلالتهم هذه ، ويرتفع أمرهم إلى على رضى الله عنه فيأمر من حوله بإحراقهم ، وتحفر الجماعة منهم حفرتان ثم يحرقون فيهما ، حتى يقول في ذلك بعض الشعراء :

لترم بنى الحوادث حيث شئت إذا لم ترم بى فى الحفرتين
فاذا قتل على رضى الله عنه زعم ابن سبأ - لعنه الله - أن الذي قتل ليس هو علياً ، ولكن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم صلوات الله وسلامه عليه ، وقال لمن حوله : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل عيسى ، كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل على ، وإنمارأت اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبه لهم أنه عيسى ، كذلك القائلون بقتل على ، رأوا قتيلاً يشبه علياً فظنوا أنه على ، وعلى في الحقيقة عنده قد صعد إلى السماء ، وسينزل إلى الدنيا ثم ينتقم من أعدائه ، وزعم بعض هؤلاء الحمقى أن علياً في السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، ومن سمع من هؤلاء صوت الرعد قال : وعليك السلام يا أمير المؤمنين ، وفي هؤلاء يقول أحد الشعراء :

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب
وقد روى عن عامر بن شراحيل الشعبي - وهو من كبار التابعين ، توفي في عام ١٠٤ هـ من الهجرة - أنه قيل لابن سبأ هذا : إن علياً قد قتل ، فقال : إن جئتمونا بدماعه في صرة لم نصدق بموته ، إنه لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بخذافيرها ، وهذه الطائفة تزعم أن المهدي المنتظر هو على دون غيره . ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة ، وعنه أخذوا القول بأن الأئمة يحل فيهم جزء إلهي ، كما سند كره .

وقد رد عبد القاهر البغدادي مقالة ابن سبأ في على وقتله بقوله : « إن كان مقتول عبد الرحمن بن ملجم شيطاناً تصور للناس في صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم وهلا مدحتموه لأن قاتل الشيطان محمود على فعله غير مذموم به ؟! وكيف تصح

ثم حدث الاختلاف في أيام علي في أمر طلحة^(١) والزبير^(٢) - رضوان الله

دعواكم أن الرعد صوت علي والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعا والبرق محسوساً في زمن الفلاسفة قبل زمان الإسلام، ولهذاذكروا الرعد والبرق في كتبهم واختلفوا في علتها؟!.

ومن الذين غلوا في علي رضي الله تعالى عنه بيان بن مسمان النهدي ، وهو رأس فرقة تنسب إليه اسمها البيانية ، زعم - خذله الله ! - أن جزءاً إلهياً حل في علي واتحد بجسمه ، وأنه كان يعلم الغيب ، لأنه أخبر عن الملاحم وصح خبره ، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر ، وبه قلع باب خيبر . وربما يظهر في بعض الأحيان . وقال في تفسير قوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) : أراد به علياً فهو الذي يأتي في ظلل الغمام . والرعد صوته ، والبرق تبسمه ثم اتخذ هذه الدعوى الباطلة سلماً يمحرق به لنفسه ، فادعى أن الجزء الإلهي قد انتقل إليه بنوع من التناسخ ، ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة . وكتب إلى محمد بن علي بن الحسين يدعوه إلى نفسه ، وكان فيما كتب به إليه « أسلم تسلم وترتق في سلم فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة » فأمر محمد الباقر رسوله أن يأكل القرطاس الذي جاء به ، فأكله فمات في الحال . وقد اجتمعت طائفة من البله والحق في علي بيان هذا ودانوا بمذهبه ، ثم كان أن قتله خالد بن عبد الله القسري ، فذهب يهوى في النار إلى يوم القيامة ، نعوذ بالله تعالى من الحزى والحسدلان ! ونسأله السداد والتوفيق والرعاية!.

(١) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر ، القرشي ، التيمي ، أبو محمد ، أحد العشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وأحد ثمانية سبقوا إلى الإسلام ، وأحد الخمسة الذين أسلموا على يدى أبي بكر ، وأحد الستة الذين عهد إليهم عمر بن الخطاب ، وكان عند موقعة بدر في تجارة في الشام ، فلما كتب الله النصر لرسوله وللمسلمين ضرب له بسهم كأحد الحاضرين ، وشهد أحداً وأبلى فيها بلاء حسناً ، ووقى النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه ، واتفق النبيل عنه بيده حتى شلت أصبعه ، وقال له النبي صلى الله عليه وسلم يوم غزوة ذي قرد « ما أنت يا طلحة إلا فياض » فبذلك كان يقال له : طلحة الفياض .

(٢) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب ،

عليهما ! - وحزبهما إياه ، وفي قتال معاوية^(١) إياه ، وصار على ومعاوية إلى صفين^(٢) ، وقاتله على حتى انكسرت سيوف الفريقين ، ونصبت رماحهم ، وذهبت

القرشي ، الأسدي ، أبو عبد الله ، حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمه عممة النبي صفية بنت عبد المطلب ، وأبوه أخو خديجة أم المؤمنين ، والزبير أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأحد الستة الذين عهد إليهم عمر ، وكانت أمه صفية تكتيه أبا الطاهر ، ولها كنية أخوها الزبير بن عبد المطلب ، ولكنه اكتفى بابنه عبد الله بن الزبير ، أسلم وله ثمان سنين ، وقيل : كان له اثنتا عشرة سنة ، وكان عمه يعلقه في حصير ويدخن عليه ليرجع إلى دين آبائه ، فيقول : لا أكفر أبداً ، وقد هاجر المهجرتين هجرة الحبشة وهجرة المدينة ، وفيه يقول خسان بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه :
أقام على عهد النبي وهديه حواريه ، والقول بالفعل يعدل
فما مثله فيهم ، ولا كان قبله وليس يكون الدهر مادام يذبل

وقتل عمرو بن جرموز - وهو رجل من بني تميم - غدرا ، وهو منصرف عن وقعة الجمل ، يمكن يقال له : وادى السباع .

(١) هو معاوية بن أبي سفيان - واسم أبي سفيان صخر - بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، القرشي الأموي ، ولد قبل البعثة بخمس سنين ، وقيل : بسبع ، وقيل : ثلاث عشرة ، والأول أشهر ، وكان من الكتبة الحسبة الفصحاء ، وكان حليماً وقوراً ، والمشهور أنه أسلم عام الفتح هو وأبوه ، وحكى الواقدي أنه أسلم بعد الخديبية ، وكنم إسلامه حتى أظهره عام الفتح ، وقد ولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان ، وأقره عثمان على ولايته ، ولما قتل عثمان لم يبايع علياً ، ثم حاربه واستقل بالشام ، ثم أضاف إليها مصر ، ثم تسمى بالخلافة بعد التحكيم ، ثم خلص له الأمر بعد أن استنزل الحسين بن علي بن أبي طالب واجتمع عليه الناس حتى سمى العام الذي حدث فيه ذلك عام الجماعة ، وقال ابن إسحاق : عاش معاوية عشرين سنة أميراً ، وعشرين سنة خليفة ، وفي العبارة بعض التجوز ، وكانوا يسمونه « كسرى العرب » وأخته أم حبيبة بنت أبي سفيان إحدى أمهات المؤمنين .

(٢) صفين - بكسر الصاد وكسر الفاء مشددة ، بزة سجين - موضع بقرب

قواهم ، وجثوا على الركب ، فوهم بعضهم على بعض ، فقال معاوية لعمر بن العاص^(١) : يا عمرو ، ألم تزعم أنك لم تقع في أمر فظيع فأردت الخروج منه

الركة على شاطئ الفرات من الجانب الغربي ، وفيه وقعت الحرب بين علي ومعاوية في سنة سبع وثلاثين في غرة صفر ، وقتل في هذه الحرب كثير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : منهم ممن كان مع علي خمسة وعشرون بدرية ، وكانت مدة اللقار بصفين مائة يوم وعشرة أيام ، وكانت عدة الوقائع تسعين وقعة ، وفي إحداها قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب فرثاه كعب بن جعيل بقوله :

ألا إنما تبكى العيون لفارس بصفين أجلت خيله وهو واقف
فأضحى عبيد الله بالقاع مسلماً تجم دما منه العروق النوازف
يبوء وتعلوه سباب من دم كالأح في جيب القميص الكتائف
وقد ضربت حول ابن عم نبينا من الموت شهيد المناكب شارف

(٩) هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد - بضم السين - بن سهم ابن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي ، القرشي ، السهمي ، يكنى أبا عبد الله وأبا محمد ، أسلم قبل الفتح في سنة ثمان ، وقيل : أسلم بين الحديبية وخيبر ، وذكر الواقدي أن إسلامه كان على يد النجاشي بالحبشة ، وحكى الزبير بن بكار أن رجلاً سأل عمرو بن العاص : ما الذي أبطأ بك عن الإسلام وأنت أنت بمقلك ؟ فقال : إنا كنا مع قوم لهم علينا تقدم ، فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم أنكروا عليه فلذنا بهم ، فلما ذهبوا وصار الأمر إلينا نظرنا وتدبرنا فإذا حق بين ، فوقع في قلبي الإسلام ، في كلام طويل . ولما أسلم كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه يقربه ويدنيه لمعرفته وشجاعته ، وقد ولاء غزاة ذات السلاسل ، وأمدّه بأبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح ، ثم استعمله على عمان ، وانتقل النبي إلى الرفيق الأعلى وعمرو على عمان ، وكان من أمراء الأجناد في الجهاد بأرض الشام أيام عمر بن الخطاب ، وهو الذي افتتح قنسرين ، وصالح أهل حلب ومنبج وأنطاكية ، وولاه عمر فلسطين ، وكان العرب يعدونه للمعضلات ، وما كان يقع في حرج إلا وجد لنفسه الخلاص منه ، وهو فاتح مصر وواليها أيام عمر بن الخطاب ، وصدرأ من خلافة عثمان ، ثم عزله عثمان بهيد الله بن أبي السرح ، ثم لم يزل عمرو بغير إمرة حتى كانت

إلا خرجت؟ قال: بلى! قال: فما الخرج مما نزل؟ قال له عمرو بن العاص: فلي عليك ألا تخرج مصر من يدي ما بقيت؟ قال: لك ذلك، ولك به عهد الله وميثاقه، قال: فأمر بالمصاحف فتُرفع، ثم يقول أهل الشام لأهل العراق: يا أهل العراق، كتاب الله بيننا وبينكم، البقية البقية، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه، وكان عمرو بن العاص في رأيه الذي أشار به كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق، فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف وبما أشار به عليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل العراق على علي - رضوان الله عليه! - وأبوا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث على حَكَمٍ ويبعث معاوية حَكَمًا، فأجابهم على ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه ألا يجيبهم إليه، فلما أجاب على ذلك، وبعث معاوية وأهل الشام عمرو بن العاص حَكَمًا وبعث على أهل العراق أبا موسى^(١) حَكَمًا، وأخذ بعضهم على بعض

الفتنة فانحاز إلى معاوية ودبر الأمر معه، ثم كان أحد الحكيمين، ثم جهزه معاوية بجيش وصيره إلى مصر فولىها لمعاوية من صفر سنة ثمان وثلاثين إلى أن مات سنة ثلاث وأربعين بعد أن عمر تسعين سنة.

(١) أبو موسى: اسمه عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار بن حرب بن عامر بن غنم بن بكر بن عامر، الأشعري، وكان قد سكن الرملة وحالف سعيد بن العاص، ثم أسلم وهاجر إلى الحبشة، وقال قوم: رجع إلى بلاد قومه ولم يذهب إلى الحبشة، وقدم المدينة بعد فتح خير، وقد استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على بعض بلاد اليمن كزبيد وعدن وأعمالها، واستعمله عمر بن الخطاب على البصرة بعد المغيرة بن شعبه، فافتتح الأهواز ثم أصبهان، واستعمله عثمان على الكوفة، ثم كان أحد الحكيمين بعد وقائع صفين، اختاره أصحاب علي بن أبي طالب، على كره من علي، وكان علي لا يراه كفتًا لعمرو بن العاص الداهية، وكان يرى أن يوجه في مكانه عبد الله بن العباس، ولكن قدر الله غالب. ثم لما غدر به عمرو بن العاص، اعتزل الفريقين، وكان أبو موسى دينًا صالحًا ورعًا، شهد له بالزهادة التامة عمر بن

العهود والمواثيق - اختلف أصحابُ عليٍّ عليه ، وقالوا : قال الله تعالى : (فَقَاتِلُوا
الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِي إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ^(١)) ولم يقل حاكبهم ، وهم البغاة ، فإن عُدَّتْ
إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذ أجبتهم إلى التحكيم ^(٢) وإلا نابذناك
وقاتلناك ، فقال علي - رضوان الله عليه ! - : قد آيت عليكم في أول الأمر فأيتهم
إلا إجابتهم إلى ما سألوا ، فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق ، وليس يسوغ
لنا العذر ، فأبوا إلا خلعهم وإكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه ، فسموا خوارج ،
لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه ! - وصار اختلافاً إلى
اليوم ، وسندكر أفاويل الخوارج بعد هذا الموضع من كتابنا .

الخطاب - وهو الذي لا يروقه غير الأمائل - حق كتب في وصيته : لا يقر لى عامل
أكثر من سنة ، وأقروا الأشعرى أربع سنين ، وكان عمر إذارآه قال له : ذكرنا
ربنا يا أبا موسى ، فیتلو القرآن ، وكان حسن الصوت بترتيل القرآن ، وفي الصحيح
الرفوع أن النبي صلي الله عليه وسلم قال « لقد أوتى أبو موسى مزماراً من مزامير
آل داود » وكان عثمان النهدي يقول : مسمعت صوت صنح ولا ربط ولا ناي أحسن
من صوت أبي موسى الأشعرى .

(١) من سورة الحجرات من الآية ٩

(٢) حذف جواب الشرط للعلم به ، وتقدير الكلام « إن عدت إلى قتالهم ،
وأقررت على نفسك بالكفر إذ أجبتهم إلى التحكيم ؛ اتبعناك وصرنا معك » مثلاً .

هذا ذكر الاختلاف

اختلف المسلمون عشرة أصناف^(١) : الشيعة ، والخوارج ، والمزجئة ، والمعتزلة أمهات الفرق والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، والعمامة ، وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان .

فالشَّيْع ثلثة أصناف ، وإما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه ، ويقدمونه على سائر^(٢) أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

الشيعة
ثلاثة أصناف

(١) هكذا وقع في أصول الكتاب ، وأنت إذا عدت الأسماء التي ذكرت وجدت فيها أحد عشر اسماً .

(٢) قال أبو سعيد نشوان الحميري في الحور العين : وكانت الشيعة الذين شايعوا علياً عليه السلام على قتال طلحة والزبير وعائشة ومعاوية والخوارج ، في حياة علي عليه السلام ، ثلاث فرق : الأولى : فرقة منهم — وهم الجمهور الأعظم الكثير — يرون إمامة أبي بكر وعمر ، وعثمان إلى أن غير السيرة وأحدث الأحداث ، والثانية : فرقة منهم أقل من أولئك عدداً ، يرون الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر ثم عمر ثم علياً ، ولا يرون لعثمان إمامة ، وقال أيمن بن خريم :

له في رقاب الناس عهد وبيعة كعهد أبي حفص وعهد أبي بكر

وحكى الجاحظ أنه كان في الصدر الأول لا يسمى شيعياً إلا من قدم علياً علي عثمان ، ولذلك قيل : شيعي ، وعثماني ؛ فالشيعي : من قدم علياً على عثمان ، والعثماني : من قدم عثمان على علي ، وكان واصل بن عطاء ينسب إلى التشيع في ذلك الزمان ؛ لأنه كان يقدم علياً على عثمان ، والثالثة : فرقة منهم يسيرة العدد جداً ، يرون علياً أولى بالإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرون إمامة أبي بكر وعمر كانت من الناس على وجه الرأي والمشورة ، ويصورونهم في رأيهم ، ولا يخطئونهم ، إلا أنهم يقولون : إن إمامة علي كانت أصوب وأصلح . اهـ المقصود منه . ومن هذا الكلام تعلم أن أكثر الشيعة لا يقدمون علياً على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما يفضلونه على عثمان ، وليس تفضيلهم إياه على عثمان مطلقاً مجعاً عليه ، بل إن أكثرهم يرونه أفضل من عثمان بعد أن غير عثمان السيرة وأحدث الأحداث ، وهذا

منهم «الغالية» وإنما سُموا الغالية لأنهم عكّوا في علي وقالوا فيه قولاً عظيماً ،
وهم خمس عشرة فرقة : غالية الشيعة
خمس عشرة
فرقة

(١) فالفرقة الأولى منهم «البيانية» أصحاب «بيان بن سميان التميمي»^(١) ،
يقولون : إن الله عز وجل على صورة الإنسان ، وإنه يهلك كله إلا وجهه ،
وادّعى «بيان» أنه يدعو الزهرة فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم ، فقتله

البيانية

بخلاف ما ذكره المؤلف في هذا الموضع على جهة الإطلاق ، من غير تقييد بفريق منهم
أو بحالة دون حالة أو نحو ذلك ، وقد ذكرنا فيما سبق مقالاتهم في الإمامة بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فارجع إلى حديثنا المستفيض عن ذلك في مواضع متعددة ، وبخاصة
ما ذكرناه في ص ٥٨ وما بعدها من هذا الجزء .

(١) يقع هذا الاسم «بيان بن سميان النهدي» في الملل والنحل ، ويقع «بيان
ابن سميان التميمي النهدي البيني» في شرح المواقف وفي الفرق بين الفرق ، وكل
ذلك صحيح ، ولكنه يقع في اعتقادات فرق المسلمين للفخر الرازي «بنان بن إسماعيل
الهندي» محرفاً في كل كلمة من كلماته . وبيان بن سميان : محرق ظهر بالعراق في
أوائل القرن الثاني من الهجرة ، وادّعى أول أمره أن جزءاً إلهياً حل في علي
ابن أبي طالب ، ثم انتقل عنه إلى ابنه محمد بن الحنفية ، ثم انتقل عنه إلى ابنه
أبي هاشم بن محمد ، ثم انتقل هذا الجزء الإلهي بعد أبي هاشم إلى بيان بن سميان
نفسه ، ثم تضاعفت محرقته وزاد هوسه فادّعى لنفسه النبوة ، وزعم - قبحه الله ! -
أنه نسخ بعض شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتب إلى أبي جعفر محمد بن علي
ابن الحسين يدعوهم إلى الإيمان به ، ومما جاء في كتابه إليه «أسلم تسلم ، وترتق في
سلم ، وتنج وتنعم ، فإنك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة ، وما على الرسول
إلا البلاغ» فلما بلغ الكتاب أبا جعفر أمر رسول بيان إليه أن يأكل الكتاب ،
فما وصل الكتاب إلى جوفه حتى مات . وما زال بيان هذا محرق علي الناس حتى
وصل خبره إلى خالد بن عبد الله القسري ، فأخذه ، وقتله وصلبه (انظر التبصير ٧٢ ،
والفرق بين الفرق ٢٧ و ١٣٨ و ١٤٥ والحوار العيني ١٦١ و ٢٦٠ والملل والنحل
للمهرستاني ١ / ٢٤٦ وشرح المواقف ٨ / ٣٨٥ واعتقادات فرق المسلمين للرازي
٥٧ ، ثم انظر التاريخ الكامل لابن الأثير ٥ / ٨٢) .

خالد بن عبد الله القسري ، وحكى عنهم أن كثيرا منهم ثبت لبيان بن سميان النبوة
ويزعم كثير من البيانية أن أباهم عبد الله بن محمد بن الخفيفة نص على
إمامة بيان بن سميان ، ونصبه إماما .

(٢) والفرقة الثانية منهم أصحاب « عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
الجناحي »

يزعمون أن عبد الله بن معاوية كان يدعى أن العلم ينبت في قلبه كما تنبت
الكمامة والعشب ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله جل اسمه كانت في آدم
ثم تناسخت حتى صارت فيه .

قال : وزعم أنه رب ، وأنه نبي ، فعبده شيعته ، وهم يكفرون بالقيامة ،
ويدعون أن الدنيا لا تنفئ ، ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم ، ويتأولون
قول الله عز وجل (٥ : ٩٣) : (ليس على الذين آمنوا وعلما الصالحات جناح
فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا) .

(١) هذه الفرقة تسمى « الجناحية » بفتح الجيم والنون جميعا — نسبة إلى
الجناح الذي يطير به الطائر ، وذلك لأن جعفر بن أبي طالب — رضي الله عنه —
وهو جد عبد الله بن معاوية هذا — يلقب كما أشار إليه المؤلف بذي الجناحين ،
ويقال له أيضا « جعفر الطيار » (وانظر التبصير ٧٣ ، والفرق بين الفرق ١٥٠ ،
واعتمادات فرق المسلمين للرازي ٥٩ والمواقف ٨ / ٣٨٦) .

(٢) وهؤلاء — لعنهم الله ! — لا يرون وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج
وغيرها من الطاعات ، ويزعمون أن المراد بأسماء هذه العبادات جماعة من أهل البيت
أوجب الله تعالى على الناس موالاتهم وستر أسماهم وكفى عنهم بأسماء هذه العبادات ،
ويدعون أن عبد الله بن معاوية الذي ينتسبون إليه لم يمت ، وأنه حي في جبل أصفهان ، وأنه
لا يزال حيا حتى يخرج إليهم ، والذي أثبتته التاريخ أن عبد الله هذا خرج على الأمويين
بالكوفة في عهد مروان بن محمد آخر بني أمية ، واجتمع حوله خلائق ، فبرز إليهم
أمير الكوفة يومئذ ، فقاتلهم ، ثم طلبوا الأمان لأنفسهم ولعبد الله ، فأعطاهموه ،

الحيرية (٣) والفرقة الثالثة [منهم] أصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب^(١) ، ونهم يُسمون « الخُرَبيّة » .

يزعمون أن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية^(٢) نَحَوَات فيه ، وأن أبا هاشم نصَّ على إمامته .

(٤) والفرقة الرابعة منهم « المُغِيرِيَّة » أصحاب المغيرة بن سعيد^(٣) .
للمغيرة
زعمون أنه كان يقول . إنه نَبِيٌّ ، وإنه يعلم اسم الله الأكبر ، وإن معبودهم

فتوجه عبد الله إلى المدائن وعبر دجلة ، وغلب على حلوان وما يقاربها ، ثم توجه إلى بلاد العجم فغلب على همدان والري وأصهان ، وبقي على ذلك مدة ، وكان أبو مسلم الحراساني داعية العباسيين قد قويت شوكته ، فسار إلى عبد الله بن معاوية وشيعته ، فقتله ، ثم أظهر الدعوة العباسية (انظر التبصير ٧٣ والفرق بين الفرق ١٣٨ و ١٥٠ و ١٥٤ و ١٦٣ ثم انظر الفخرى ١٦٢) .

(٢) عبد الله بن عمرو بن حرب السكندي : كائ أول الأمر على دين البيانية (أصحاب بيان بن سمعان النهدي) في الحلول . ثم زعم أن روح الإله انتقلت من أبي هاشم بن الحنفية إلى عبد الله بن حرب هذا ، لعنه الله ! (وانظر التبصير ٧٣ والفرق بين الفرق ١٤٩ والخور العين ١٦٠)

(٣) الحنفية أم محمد بن علي بن أبي طالب هي خولة بنت جعفر بن قيس بن سلمة بن ثعلبة بن يربوع بن ثعلبة بن الدؤل بن حنيفة بن لجيم ، يقال : كانت من سبي اليمامة الذين سباهم خالد بن الوليد رضي الله عنه في حروب الردة ، وصارت إلى علي رضي الله عنه ، ويقال : بل كانت سندية سوداء ، وكانت أمة لبني حنيفة ، ولم تكن منهم (وانظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣١٠ بتحقيقا)

(٣) نحن أمام هذه الفرقة في حال غير مستقرة ولا ثابتة على البحث الدقيق ، فاسم الذي تنسب إليه ونسبته وتفصيل مقالته ، في كل ذلك تجد خلافا ؛ فبينما يدكر البغدادي في الفرق بين الفرق والإسفرافى في التبصير أنها تنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلي (الفرق ٣٦ و ١٣٨ و ١٤٦ والتبصير ٧٠ و ٧٣) تجد نشتوان الحميري في الخور العين (١٦٨) يسميه المغيرة بن سعد العجلي ، وتجد الشهرستاني في الملل والنحل (٢٤٩/١) يسميه المغيرة بن سعيد البجلي ، وابن حزم في الفصل (١١٤/٢) يسميه

المغيرة بن أبي سعيد مولى بنى بجيلة ، ويفعل أبو الحسن اللطفي في التنبيه (١٥٢) ذكر من تنسب إليه هذه الفرقة وإن يكن قد ذكر نخلتها وفصلها ، فإذا نحن تجاوزنا هذا الاختلاف واعتمدنا أنه « المغيرة بن سعيد » لوقوعه على هذه الصورة في أكثر كتب المقالات ، وفي كتب التاريخ أيضا (انظر مثلا السكامل لابن الأثير ٨٢/٥ والنجوم الزاهرة ٢٨٣/١) وجدنا خلافا لا نستطيع إقراره ولا شيئا منه في ذكر مقالة هذه الفرقة ، فبينما يذكر المؤلف ماتراة عن أمره أتباعه بانتظار محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، ويفصل نشوان هذا الموضوع بعض التفصيل فيقول : إن هذه الفرقة كانت تقول « إن الإمام بعد أبي جعفر محمد بن علي الباقر هو المغيرة ، وإن أبا جعفر أوصى إليه ، فهم يأتون به إلى أن يظهر المهدي ، والمهدي عندهم هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، المعروف بالنفس الزكية ، فلما أظهر المغيرة هذا القول برئت منه الجعفرية » ثم ذكر بعض مقالاتهم بنفس عبارة المؤلف ههنا ، وقال في ختام كلامه « وبلغ خالد بن عبد الله القسري خبره (يريد خبر المغيرة) قتلته وصلبه ، فاستأمت المغيرة بعده جابرا الجعفي ، فمات جابر ، فادعى وصيته بكر الأعور المهجري القناب ، فاستأموه ، ثم هجموا منه علي السكذب ، فخلعوه ، وانصرفوا عنه إلى عبد الله بن المغيرة ، فنصبوه إماما ، فأكل عبد الله أموالهم » انتهى كلامه بحروفه بعد إصلاح تحريفات وردت فيه ، وتجدد الإسفراحي يقول في التبصير « المغيرة : أتباع المغيرة بن سعيد العجلي ، وكان في الابتداء يدعي موالاة الإمامية ، وكان يقول بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكان يستبدل بما يروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن المهدي يوافق اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي ، وكان المغيرة يقول : إن هذا محمد بن عبد الله ، والنبي صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله ، فلما استقام له التقدم بين الروافض ادعى النبوة لنفسه » ثم يقول بعد كلام « ولما رفع خبره إلى خالد بن عبد الله القسري وصلبه ، وتعرف أتباعه اليوم بمحمدية الروافض » لقوله بإمامة محمد بن عبد الله » انتهى ، وقبل أن نذكر لك شيئا عن توقفنا في مقالة هذه الفرقة نذكر لك ما قاله المؤرخون عن المغيرة بن سعيد هذا ، قال أبو الجاسن في النجوم الزاهرة (٢٨٣/١) : « وفي سنة تسع عشرة ومائة خرج المغيرة بن سعيد بالكوفة ، وكان ساحرا متشيعا ، فحكى عنه الأعمش أنه كان يقول : لو أراد علي بن

أبى طالب أن يحيى عادا وشمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعل ، وبلغ خالد بن عبد الله القسرى خبره ، فأرسل إليه ، فجىء به ، وأمر خالد بالنار والنفط ، وأحرقه ومن كان معه « انتهى » ، وقال ابن الأثير في تاريخه الكامل (٨٢/٥) في حوادث سنة ١١٩ « في هذه السنة خرج المغيرة بن سعيد وبيان (بن سمعان النهدي) في ستة نفر ، وكانوا يسمون الوصفاء ، وكان المغيرة ساحرا ، وكان يقول : لو أردت أن أحيى عادا وشمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعلت ، وبلغ خالد بن عبد الله القسرى خروجهم بظمر السكوفة وهو يخطب فقال : أطعموني ماء ، فقال يحيى بن نوفل في ذلك :

أخالد ، لا جزاك الله خيرا وأمر في حزامك من أمير
وكننت لى المغيرة عبد سوء تبول من الخسافة للزبير
وقلت لما أصابك : أطعموني شرابا ، ثم بلب على السيرير
لأعلاج ثمانية وشميخ كيزالسن ليس بذى نصير

فأرسل خالد ، فأخذهم ، وأمر بسريره فأخرج إلى المسجد الجامع ، وأمر بالنصب والنفط فأحضر ، فأحرقهم ، وأرسل إلى مالك بن أعين الجرهمي فسأله ، فصدقه ، فتركه . وكان رأى المغيرة التجسيم ، يقول : إن الله علي رأسه تاج ، وإن أعضاءه على عدد حروف الهجاء ، ويقول مالا ينطق به لسان ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ! ويقول : إن الله تعالى لما أراد أن يخلق الخلق تكلم باسمه الأعظم ، فطار ، فوقع على تاجه ، ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال عبادته من المعاصي والطاعات ، فلما رأى المعاصي أرفض عرقا ، فاجتمع من عرقه بحران : أحدها ملح مظلم ، والآخر عذب نير ، ثم أطلع في البحر فرأى ظله ، فذهب ليأخذه فطار ، فأدركه ، فقلع عيني ذلك الظل ومحقه ، فخلق من عينيه الشمس وسماء أخرى ، وخلق من البحر الملح الكفار ومن البحر العذب المؤمنين ، وكان يقول باللاهية على ، وتكفير أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على ، وكان يقول : إن الأنبياء لم يختلفوا في شيء من الشرائع ، وكان يقول بتحريم ماء الفرات وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، وكان يخرج إلى المقبرة فيتكلم فيرى أمثال الجراد على القبور ، وجاء المغيرة إلى محمد الباقر فقال له : أقر رأيتك تعلم الغيب حتى أجبي لك العراق ، فنهزه وطرده ، وجاء إلى ابنه جعفر بن محمد الصادق فقال له مثل ذلك ، فقال : أعوذ بالله ، وكان الشعبي يقول للمغيرة :

ما فعل الإمام ؟ فيقول : أتتهزأ به ؟ فيقول : لا ، إنما أهرأ بك « انتهى » .
قال أبو أحمد غفر الله تعالى له ولوالديه : فأنت ترى أن المغيرة هذا تارة يدعى
النبوة ، وتارة شيعيا يدعو إلى المهدي المنتظر ، وتارة يقول عن نفسه : لو شئت
أن أحيي عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعلت ، وتارة يدعى هذه القدرة لعلي بن
أبي طالب ، ثم إن المؤرخين أطبقوا على وفاة المغيرة محروقا على يد خاله بن عبد الله
القبسري في سنة ١١٩ ، وهم يذكرون أن محمد بن عبد الله بن الحسن المعروف
بالنفس الزكية مات في سنة ١٤٥ من الهجرة أي بعد المغيرة بست وعشرين سنة ،
وفي هذه السنة نفسها مات أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وأبوهما عبد الله بن
الحسن المعروف بالحر ، أما محمد بن عبد الله فقتل في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ،
وأما إبراهيم بن عبد الله أخوه فقتل بالبصرة ، قتلها عيسى بن موسى الهاشمي ،
وأما أبوهما عبد الله فمات في سجن أبي جعفر المنصور ، فهل ترى أن يقول المغيرة
بإمامة رجل ، ويأمر أتباعه بانتظار خروجه ، ويروج أمره على الناس باسمه ،
ثم لا ينجل من أن يدعى النبوة لنفسه وذلك الرجل حي باق ، والذي يرجع عندنا
تصحيحا للكلام هؤلاء الأعلام أن المغيرة بن سعيد ما كان ينتسب بمقالته إلى أحد من
العلويين بعينه ، لا إلى محمد بن عبد الله ولا إلى غيره ، وإنما كان يدعو إلى المهدي
المنتظر ، من غير أن يتعرض له كمر شخص ولا اسم ، ولم تكن دعوته هذه صادرة
عن قلبه ، ولكنه يحتال بها ويمخرق من طريقها على الناس ليتبعوه ، وهو في نفسه
يضممر ما ظهر عليه فيما بعد ، ثم لما مات صرف بعض أتباعه هذه الدعوة إلى محمد بن
عبد الله بن الحسن ، أو يكون هو في بادئ الأمر رافضا غالبا ثم خرج على الرفض
وادعى ما ادعاه من النبوة والتجسيم ، ولم يكن له ولا لأتباعه من بعده صلة بأحد
من العلويين ، ويؤيد ذلك أمران : الأول أن الإسفرايني يقول في التبصير في العبارة
التي ذكرناها لك في صدر هذا الكلام : « وكان في الابتداء يدعى موالاة الإمامية »
ثم يقول « فلما استقام له التقدم بين الروافض ادعى النبوة لنفسه » الأمر الثاني :
أن هؤلاء الأعلام لم يتفقوا على واحد من العلويين كانت صلة المغيرة أو دعوته به ،
فتارة يذكر محمد بن عبد الله بن الحسن ، وتارة يذكر محمد الباقر ، وتارة
يذكر محمد بن جعفر بن محمد ، وهذا — إن صح — يبين أنه كان يستغل اسم العلويين

رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبّع منه الحكمة ، وإن حروف « أبى جاد » على عدد أعضائه .
 قالوا : والألف موضع قدمه لاعوجاجها ، وذكر الهاء (١) فقال : لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمراً عظيماً ، يُعرضُ لهم بالعورة وبأنه قد رآه ، لعنه الله !
 وزعم أنه يُخسّي الموتى بالأسْم الأعظم ، وأراهم أشياء من النيران والنجارات والمخاريق ، وذكر لهم كيف ابتدأ الله الخلق ، فزعم أن الله - جل اسمه - كان وحده لا شيء معه ، فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم ، فطار فوق رأسه التاج ، قال : وذلك قوله (١ : ٨٧) : (سبح اسم ربك الأعلى) قال : ثم كتب بأصبعه على كتفه أعمال العباد من المعاصي والطاعات ، فغضب من المعاصي ، فغرق ، فاجتمع من عرقه بحرّان : أحدهما مالح مظلم ، والآخر نير عذب ، ثم اطلع في البحر فأبصر ظلة فذهب ليأخذها ، فطار ، فانتزع عين ظله ، فخلق منها شمساً ، وبحق ذلك الظل ، وقال : لا ينبغي أن يكون معي إله غيري ، ثم خلق الخلق كله من البحرين ، فخلق السكّفار من البحر المالح المظلم ، وخلق المؤمنين من النير العذب ، وخلق ظلال الناس ، فكان أول من خلق منها محمداً صلى الله عليه وسلم ، قال : وذلك قوله (٣٤ : ٨١) : (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ثم أرسل محمداً إلى الناس كافة ، وهو ظلّ ، ثم عرض (٢) على السموات أن يمنعن على بن أبي طالب

بصفة عامة ليروج دعوته على ضعاف العمول والدوكى بمن لا يقيم الله لهم يوم القيامة وزناً ، والله أعلم .

- (١) ذكر في الحور العين « الصاد » مكان « الهاء » قال : « فقال : لو رأيتم موضع الصاد منه لرأيتم أمراً عظيماً ، يعرض لهم بالعورة »
 (٢) قد رأيت في كلام ابن الأثير الذي أثناه لك في الحديث عن مقالة هذه الطائفة ما قد يناقض هذا الكلام ، وذلك حيث يقول : « وكان يقول بالإلهية على ، وتكفير أبي بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على »

رضوان الله عليه ، فَأَبَيْنِ ، ثُمَّ عَلَى الْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ ، ثُمَّ عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ ،
فَقَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَحَمَّلَ مَنَعَهُ ، وَأَنْ يَغْدِرَ بِهِ ، فَفَعَلَ
ذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ (٧٢:٣٣) : (إِنَاغَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَالْجِبَالِ) قَالَ : وَقَالَ عُمَرُ : أَنَا أَعِيْنُكَ عَلَى عَلِيٍّ لِتَجْعَلَ لِي الْخِلَافَةَ بَعْدَكَ ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ
(١٦ ٥٩) (كَمُلَ الشَّيْطَانُ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ) وَالشَّيْطَانُ عِنْدَهُ : عُمَرُ ، وَزَعَمَ
أَنَّ الْأَرْضَ تَنْشَقُّ عَنِ الْمَوْتِ فَيَرْجِعُونَ إِلَى الدُّنْيَا ، فَبَلَغَ خَبْرُهُ خَالِدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فَقَتَلَهُ
قَالَ : وَكَانَ « جَابِرُ الْجَعْفِيِّ » مِنْ أَصْحَابِهِ ، وَأَنْزَلَهُ أَصْحَابُ الْمَغِيرَةِ بِمَنْزِلَةِ الْمَغِيرَةِ ،
وَمَاتَ جَابِرٌ ، وَادَّعَى وَصِيَّتَهُ بِكَرِّ الْأَعْوَرِ الْمَجْرِي الْقَتَّاتِ ، فَصَيَّرُوهُ إِمَامًا ، وَقَالُوا :
لَئِنْ لَا يَمُوتَ ، فَأَكُلَ أَمْوَالَهُمْ .

وَكَانَ الْمَغِيرَةُ يَأْمُرُهُمْ بِانْتِظَارِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ [بْنِ الْحَسَنِ] بْنِ عَلِيٍّ
ابْنِ أَبِي طَالِبٍ ، وَذَكَرَ لَهُمْ أَنَّ جَبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ — عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ! — يُبَايَعَانِهِ
بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ ، وَيُخَيِّمُ لَهُ سَبْعَةَ عَشَرَ رَجُلًا يُعْطَى كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ كَذَا وَكَذَا
حَرْفًا مِنَ الْأَسْمِ الْأَعْظَمِ ؛ فَيَهْزَمُونَ الْجِيُوشَ ، وَيَمْلِكُونَ الْأَرْضَ ، فَلَمَّا خَرَجَ مُحَمَّدٌ
وَقَتْلُ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْمَغِيرَةِ : لَمْ يَكُنْ الْخَارِجُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، وَإِنَّمَا كَانَ
شَيْطَانًا تَمَثَّلَ فِي صُورَتِهِ ^(١) ، وَإِنَّ مُحَمَّدًا سَيَخْرُجُ وَيَمْلِكُ عَلَى مَا قَالَ الْمَغِيرَةُ ،
وَبَرَى بَعْضُهُمْ مِنَ الْمَغِيرَةِ .

(١) قَالَ الْبَغْدَادِيُّ : « وَقَالَ أَصْحَابُنَا لِهَذِهِ الْمَرْقَةِ : إِنْ أَجْزَيْتُمْ أَنْ يَكُونَ الْمَقْتُولُ بِالْمَدِينَةِ
غَيْرَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ ، وَأَجْزَيْتُمْ أَنْ يَكُونَ الْمَقْتُولُ هُنَا شَيْطَانًا تَصَوَّرَ لِلنَّاسِ
فِي صُورَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، فَأَجِيزُوا أَنْ يَكُونَ الْمَقْتُولُ بِكَرْبَلَاءَ غَيْرَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ
ابْنِ أَبِي طَالِبٍ وَأَصْحَابِهِ ، وَإِنَّمَا كَانُوا شَيَاطِينَ تَصَوَّرُوا لِلنَّاسِ صُورَةَ الْحُسَيْنِ وَأَصْحَابِهِ ،
وَانْتَظَرُوا حُسَيْنًا كَمَا أَنْتَظَرْتُمْ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ، أَوْ أَنْتَظَرُوا عَلِيًّا كَمَا أَنْتَظَرْتُمُ السَّبِيَّةَ
مِنْكُمْ ، وَهَذَا مَا لَا انْقِصَالَ لَهُمْ عَنْهُ » أَنْتَهَى ، قَالَ أَبُو أَحْمَدَ : وَهَذَا الْكَلَامُ يَسْتَقِيمُ عَلَى
اعْتِبَارِ أَنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ النُّحْلَةِ كَانُوا — بَعْدَ وَفَاةِ الْمَغِيرَةِ الَّتِي لَمْ يَقْتُلْ إِلَّا بَعْدَ أَنْ

للمنصورية

(٥) والفرقة الخامسة منهم « المنصورية » أصحاب « أبي منصور (١) »

يزعمون أن الإمام بعد أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي « أبو منصور »
وأن أبا منصور قال : آكلُ محمدَهم السماء ، والشجرة هم الأرض ، وأنه هو الكسف (٢)
الساقط (٥٢ : ٤٤) من بني هاشم ، وأبو منصور هذا رجل من بني عجل ، وزعم
أبو منصور أنه عُرِجَ به إلى السماء فَسَّحَ مَبْوُودُ رَأْسَهُ بيده ، ثم قال له : أيُّ بُنَى
أَذْهَبَ فَبَلَغَ عَنِّي ، ثم نُزِّلَ به إلى الأرض ، وبعين أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا :
أبلا والكلمة ، وزعم أن عيسى أَوَّلُ مَنْ خَلَقَ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ ، ثم عليٌّ ، وأن رُسُلَ
الله سبحانه لا تنقطع أبدا ، وكفر بالجنة والنار ، وزعم أن الجنة رَجُلٌ ، وأن النار
رجل ، واستحلَّ النساء والحارم ، وأحلَّ ذلك لأصحابه ، وزعم أن الميِّتة والدم وخبر

ادعى النبوة — يقولون بانتظار محمد بن عبدالله بن الحسن ، وهو أحد فرضين ذكرناهما
في الكلام السابق .

(١) أبو منصور العجلي : رجل من عبد القيس ، كان يسكن الكوفة وله فيها
دار ، وكان أميا لا يقرأ ، ونشأ بالبادية ، فلما مات أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين
ادعى أبو منصور أن أبا جعفر فوض إليه أمره وجعله وصيه من بعده ، ثم تجاوز
ذلك فادعى لنفسه أنه نبي ورسول ، وأن جبريل يأتيه بالوحي من عند الله عز وجل .
وزعم أن الله تعالى أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم بالتنزيل ، وأرسله هو بالتأويل ،
واستمرت فتنة هذا الممخرق الضال حتى وقف يوسف بن عمر الثقفي ابن عم الحجاج
الثقفي على عوراته ، فأخذه وصلبه ، ثم قام من بعده الحسين بن أبي منصور ، فتنبأ
وادعى مرتبة أبيه ، فأخذ وأتى به إلى المهدي العباسي ، فأقر أمامه بما نسب إليه .
فقتله ، وصلبه ، وأخذ منه مالا عظيما ، وطلب أصحابه ، فأخذ منهم جماعة
فقتلهم وصلبهم .

(٢) في الملل والنحل « زعم العجلي أن عليا هو الكسف الساقط من السماء .
وربما قال : الكسف الساقط من السماء هو الله عز وجل » انتهى ، وهو يعنى قوة
تعالى من سورة الطور : (وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم .
وأيْن الآية عما يقولون ؟ وأيْن الثريا من يد المتناول ؟

الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلالاً ، وقال : لم يحرم الله ذلك علينا ، ولا حرم شيئاً تقوى به أنفسنا ، وإنا هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم ، وتأول في ذلك قوله تعالى (٥ : ٩٣) : (ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا) وأسقط الفرائض ، وقال : هي أسماء رجال أوجب الله ولايتهم ، واستحل خنق المنافقين وأخذ أموالهم ، فأخذه يوسف بن عمر الثقفي^(١) وإلى العراق في أيام بني أمية فقتله .

الخطابية

(٦) والفرقة السادسة منهم «الخطابية» أصحاب «أبي الخطاب بن أبي زينب»^(٢) وهم خمس فرق ، كلهم يزعمون أن الأئمة أنبياء محدثون ، ورسّل الله وحججه

(١) يوسف بن عمر الثقفي : هو أبو يعقوب يوسف بن عمر بن محمد بن أبي عقيل بن مسعود الثقفي ، كان يوسف رجلاً حسن القراءة فصيحاً ، وكان جواداً ، وكان — مع ذلك — أحمق ، سيء الخلق والسير ، تياها ، معجباً بنفسه ، ولأه هشام بن عبد الملك بن مروان اليماني في سنة ست ومائة ، ثم ولأه العراق سنة عشرين ومائة ، فاستخلف على اليماني ابنه الصلت بن يوسف ، ولما ولي يزيد بن الوليد الخلافة حبسه ، وبقي في الحبس إلى أن قتل في سنة سبع وعشرين ومائة ، وكان الذي تولى قتله يزيد بن خالد بن عبد الله القسري ، قتله انتقاماً لأبيه خالد ، وكان أبو يعقوب قد قتل خالدًا حين ولي العراق مكانه ، وليعقوب هذا ترجمة وافية في ابن خلكان (انظر الترجمة رقم ٨١٤ في الجزء ٦ ص ٩٨ بتحقيقنا)

(٢) أبو الخطاب بن أبي زينب : سماه في الحور العين (١٦٦) محمد بن أبي زينب وقال : « إنه مولى لبني أسد » ، ويكنى أبا الظبيان ، وأبا إسماعيل ، أيضاً ، وقد ذكر في دائرة المعارف للبستاني (١ / ٤٨٣) نقلاً عن ابن الأثير ما نصه : « لما فشا دين الإسلام في الناس وقامت له أعداء ينتظرون استئصاله بالقوة ، فلم يقدرُوا ، أخذت الأعداء تستعمل الحيل في ذلك ، فيموهون بالأحاديث الكاذبة ، ويوقعون الشكوك بين الناس في الدين الإسلامي ، وهم متظاهرون به لدى الجمهور ، وكان أول من قام بذلك أبو الخطاب محمد بن أبي زينب مولى بني أسد وأبو شاعر ميمون ابن ديسان صاحب كتاب الميزان في نصرته الزندقة ، وكان يقول هو وأصحابه : إن

كل شيء من العبادات باطنا ، وإن الله سبحانه لم يوجب على أوليائه ومن عرف الأئمة والأبواب صلاة ولا زكاة ، ولا غير ذلك ، ولا حرم عليهم شيئا ، وأباح لهم زواج الأمهات والأخوات ، وإعما هذه قيود للعامة ساقطة عن الخاصة ، فكانوا يستميلون العامة ، وتفرقت أصحابهم في البلاد ، وأظهروا الزهد والعبادة لكي ينفروا الناس بذلك ، ثم قتل أبو الخطاب بن أبي زينب وجماعة من أصحابه بالكوفة . وكان أصحابه قالوا له : إنا نخاف الجند ، فقال لهم : إن أسلحتهم لا تعمل فيكم ، فلما ابتدأوا في ضرب أعناقهم قال له أصحابه : ألم تقل إن سيوفهم لا تعمل فينا ؟ فقال : إذا كان قد بدا لله لنا حيلتي ! وتفرقت هذه الطائفة في البلاد وتعلموا الشعبة والبرنجيات والنجوم والكيمياء ، فكانوا يحتالون على كل قوم بما ينفع عندهم » وفي خطط المقرئى (٢ / ٣٥٢ بولاق) ما نصه : « والمرقة الثالثة الخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي ثور ، وقيل محمد بن أبي يزيد (كذا) الأجدع ، ومذهبه الغلو في جعفر الصادق ، وهو أيضا من المشبهة ، وأتباعه خمسون فرقة ، وكلهم متفقون على أن الأئمة مثل علي وأولاده كلهم أنبياء ، وأنه لا بد من رسولين لكل أمة : أحدهما ناطق ، والآخر صامت ، فكان محمد ناطقا ، وعلى صامتا ، وأن جعفر بن محمد الصادق كان نبيا ، ثم انتقلت النبوة إلى أبي الخطاب الأجدع ، وجوزوا كلهم شهادة الزور لمواقفهم ، وزعموا أنهم عالمون بما هو كائن إلى يوم القيامة ، وقالت العمرية منهم : الإمام بعد أبي الخطاب رجل اسمه معمر ، وزعموا أن الدنيا لا تنفى ، وأن الجنة هي ما يصيبه الإنسان من الخير في الدنيا ، والنار ضد ذلك ، وأباحوا شربه الخمر والزنى وسائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة ، وقالوا بالتناسخ ، وأن الناس لا يموتون ، وزعموا أن كل مؤمن يوحى إليه ، وأن منهم من هو خير من جبريل - إلخ ما ذكره المؤلف ههنا من حماقاتهم » (وانظر مع ذلك : الحور العين ١٦٦ ، والتبصير للأسفرايينى ٧٣ واعتقادات فرق المسلمين ٥٨ والفرق بين الفرق في المواضع المنصوص عليها في الفهرس وخاصة ١٥٠ والملل والنحل للشهرستانى ٣٠٠/١) وقال في دائرة المعارف الإسلامية (١ / ٣٣٦) : « ولا نعرف شيئا آخر عن تفاصيل حياته سوى أن عيسى بن موسى وإلى الكوفة من قبل العباسيين قتله في عام ١٤٣ هـ » اهـ

غنى خلقه لا يزال منهم رسولان : واحد ناطق ، والآخر صامت ، فالناطق محمد صلى الله عليه وسلم ، والصابم علي بن أبي طالب ، فهم في الأرض اليوم طاعتهم مُفْتَرَضَةٌ على جميع الخلق ، يَمْلِكُونَ ما كان وما هو كائن ، وزعموا أَنَّ أبا الخطاب لبيء ، وأن أولئك الرسل فَرَضُوا عليهم طاعة أبي الخطاب ، وقالوا : الأئمة آلهة ، وقالوا في أنفسهم مثل ذلك ، وقالوا : وَلَدُ الحسين أبناءُ الله وأجباؤه ، ثم قالوا ذلك في أنفسهم ، وتأولوا قول الله تعالى (٧٢ ٣٨) : (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) قالوا : فهو آدم ونحن ولده ، وعبدوا أبا الخطاب ، وزعموا أنه إله ، وزعموا أن جعفر بن محمد إلههم أيضاً ، إلا أن أبا الخطاب أعظم منه ، وأعظم من علي ، وخرج أبو الخطاب على أبي جعفر ، فقتله عيسى بن موسى في سَبْخَةِ الكوفة ، وهم يتدينون بشهادة الزور لواقعهم .

(٧) والفرقة الثانية من « الخطائية » ، وهي الفرقة السابعة من « الغالية »

المعمرية

يزعمون أن الإمام بعد أبي الخطاب رجل يقال له « عمر » ، وعبدوه كما عبدوا أبا الخطاب ، وزعموا أن الدنيا لا تَقْنَى ، وأن الجنة ما يُصِيبُ النَّاسُ مِنَ الْخَيْرِ وَالنِّعَةِ وَالْغَايَةِ ، وأن النار ما يُصِيبُ النَّاسُ مِنْ خِلَافِ ذَلِكَ ، وقالوا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ، ولكن يُرْفَعُونَ بأبدانهم إلى الملكوت ، وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم ، واستحلوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة ، وهم يسمون « المعمرية » ويقال : إنهم يسمون « اليعمرية » ^(١) .

(٨) والفرقة الثالثة من « الخطائية » ، وهي الثامنة من الغالية ، يقال لهم

البريغية

« البريغية » أصحاب « بريغ بن موسى » ^(٢)

(١) في نسخة « اليعومية »

(٢) وقع اسمه « بريغ » بالياء الموحدة بعدها زاي وآخره غين معجمة في أصل هذا الكتاب ، وفي الفرق بين الفرق ، وفي الملل والنحل للشهرستاني . وفي خطط المقرئ في المواضع التي نبهنا عليها في الكلام السابق ، ولكنه وقع في التبصير « ربيع » براء مهملة في أوله بعدها باء موحدة وآخره عين مهملة .

يزعمون أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه ليس بالذي يَرَوْنَ ، وأنه تشبّه للناس بهذه الصورة ، وزعموا أن كل ما يحدث في قلوبهم وحي ، وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وتأولوا في ذلك قول الله تعالى (٣ : ١٤٥) : (وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله) أي يوحى من الله ، وقوله (١٦ : ٦٨) : (وأوحى ربك إلى النحل) و (٥ : ١١١) : (وإذ أوحيت إلى الحواريين) ، وزعموا أن منهم من هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد ، وزعموا أنه لا يموت منهم أحد ، وأن أحدهم إذا بلغت عبادته رُفِعَ إلى الملكوت ، وأدعوا معاينة أمواتهم ، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشية .

العميرية (٩) والفرقة الرابعة من « الخطائية » ، وهي التاسعة من الغالية ، يقال لهم « العميرية » أصحاب « عمير بن بيكان العجلي »

وهذه الفرقة تكذب من قال منهم إنهم لا يموتون ، ويزعمون أنهم يموتون ، ولا يزال خلف منهم في الأرض أئمة أنبياء ، وعبدوا جعفرًا كما عبده « اليعمريون » وزعموا أنه ربهم ، وقد كانوا ضربوا خيمة في كناسة^(١) الكوفة ثم اجتمعوا إلى عبادة جعفر ، فأخذ يزيد بن عمر بن هبيرة « عُمَيْرُ بْنُ الْبَيَّانِ » قتلته في الكناسة وحبس بعضهم .

الفضلية (١٠) والفرقة الخامسة من « الخطائية » ، وهي العاشرة من الغالية ، يقال لهم « الفضلية » لأن رئيسهم كان صيرفيًا يقال له « الفضل »

يقولون بر بوبية جعفر ، كما قال غيرهم من أصناف الخطائية ، وانتحلوا النبوة والرسالة ، وإنما خالفوا في البراءة من « أبي الخطاب » لأن جعفرًا أظهر البراءة منه . فجميع من أخرج الأمر من بني هاشم من الإمامية الذين يقولون بالنص

(١) الكناسة — بضم الكاف وفتح النون مخففة — محلة من محلات الكوفة ، وفي هذه المحلة أوقع يوسف بن عمر الثقفي (تقدمت ترجمته) يزيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب — عليه السلام ! — كما يقولون

صَلَّى عَلَيَّ وَادَّعَى الْأَمْرَ لِنَفْسِهِ سِتَّةً : عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَرْبِ الْكَنْدِيِّ ، وَبَيَّانُ بْنُ سَمْعَانَ التَّمِيمِي ، وَالْغُبَيْرَةُ بْنُ سَعِيدٍ ، وَأَبُو مَنْصُورٍ ، وَالْحَسَنُ بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ ، وَأَبُو الْخَطَّابِ الْأَسَدِيُّ ، وَزَعِمَ أَبُو الْخَطَّابِ أَنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ .
وَقَدْ قَالَ فِي عَصْرِنَا هَذَا قَائِلُونَ بِالْإِلَهِيَّةِ سَلْمَانَ الْفَارَسِي ^(١) .

(١) سلمان الفارسي : هو أبو عبد الله ، ويقال له : سلمان بن الإسلام ، وسلمان الخير ، وقال ابن حبان : من زعم أن سلمان الخير شخص آخر غير سلمان الفارسي فقد وهم . وأصل سلمان الفارسي مني رامهرمز ، ويقال : بل أصله من أصبهان ، وكان قد سمع بأن النبي صلى الله عليه وسلم سيبعث ، فخرج في طلب ذلك ، فوقع في الأسر في قصة طويلة حكاه ابن هشام في السيرة ، ويبيع في المدينة ، فاشتغل بالرق حتى كان أول ما شهده مع النبي صلى الله عليه وسلم من الغزوات غزوة الخندق ، وشهد معه بقية المشاهد ، وحضر فتوح العراق ، وولى المدائن ، وقال ابن عبد البر : يقال : إنه شهد غزوة بدر . وكان عالماً زاهداً ، روى عنه كعب بن عجرة ، وأنس ، وابن عباس ، وأبو سعيد ، وغيرهم من الصحابة ، وروى عنه من التابعين : أبو عثمان النهدي ، وطارق بن شهاب ، وسعيد بن وهب ، وآخرون بعدهم ، قيل : كان اسمه « مابه » بكسر الباء الموحدة - ابن بود ، قاله ابن منده بسنده ، وساق له نسباً ، وقيل : كان اسمه يهود ، ويقال : إنه أدرك عيسى بن مريم ، وقيل : بل أدرك وصي عيسى ، ورويت قصته من طرق كثيرة من أصحابها ما أخرجه أحمد من حديثه نفسه ، وأخرجها الحاكم من وجه آخر عنه أيضاً ، وأخرجها الحاكم من حديث بريدة ، وعلق البخاري طرفاً منها ، وفي سياق قصته في إسلامه اختلاف يتعسر الجمع فيه ، وروى البخاري في صحيحه عن سلمان أنه تداوله بضعة عشر سيدياً ، قال الذهبي : وجدت الأقوال في سنه كلها دالة على أنه جاوز المائتين وخمسين ، والاختلاف إنما هو في الزائد ، قال : ثم رجعت عن ذلك ، وظهر لي أنه ما زاد على الثمانين : قلت : لم يذكر مستنده في ذلك ، وأظنه أخذه من شهود سلمان الفتوح بعد النبي صلى الله عليه وسلم . وتزوجه امرأة من كندة . وغير ذلك مما يدل على بقاء بعض النشاط ، لكن إن ثبت ما ذكره يكون ذلك من خوارق العادات في حقه ، وما المانع من ذلك ؟ فقد روى أبو الشيخ في طبقات الإصبهانيين من طريق العباس بن يزيد ، قال : أهل العلم

وفي النسك من الصوفية من يقول بالحلل ، وأن البارئ يحل في الأشخاص
وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص^(١) .

يقولون : عاش سلمان ثلثمائة وخمسين سنة ، فأما مائتان وخمسون فلا يشكون فيها ،
قال أبو ربيعة الإيادي عن أبي بريدة عن أبيه إن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« إن الله يحب من أصحابي أربعة » فذكره فيهم . وكان سلمان بن المغيرة عن حميد بن
هلال : أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين أبي الدرداء وسلمان ، ونحوه في البخاري من حديث
أبي جحيفة في قصته ، ووقع في هذه القصة « فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء :
سلمان أفقه منك » ومات سلمان سنة ست وثلاثين ، في قول أبي عبيد ، أو سبع في
قول خليفة ، وروى عبد الرزاق عن جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس :
دخل ابن مسعود على سلمان عند الموت ، فهدأ يدل على أنه مات قبل ابن مسعود ،
ومات ابن مسعود قبل سنة أربع وثلاثين ، فكان سلمان مات سنة ثلاث أو سنة
ثنتين ، وكان سلمان إذا خرج عطاؤه تصدق به ، وكان ينسج الخوص ، ويأكل من
كسب يده (انظر الإصاية في تمييز الصحابة لابن حجر ٦٠/١ وانظر سيرة ابن هشام
بتحقيقنا ٢٣٣/١ - ١٢٦/٢ - ٢٤٠/٣ وكامل ابن الأثير ١٢٣/٣)

(١) أكثر العلماء على أن أبا مغيث الحسين بن منصور ، المعروف بالحلاج ، الزاهد
الصوفي المشهور ، المتوفى قتيلا سنة تسع وثلاثمائة من الهجرة - كان يقول بالحلل ،
وكفروه بذلك ، وحكم علماء عصره بكفره ، وبأنه حلال الدم ، وقتل بفتواهم ، ومن
الألفاظ التي اشتهرت عنه قوله « أنا الحق » وقوله « ما في الجبة إلا الله » ويرى
إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن محمد الجويني أن أبا مغيث الحلاج وأبا طاهر سليمان بن
أبي سعيد الحسن بن بهرام القرمطي كانا من قوم اتفقوا على قلب نظام الدولة وتواصوا
بالدأب ومواصلة السعي لذلك ، وذهب القرمطي إلى أكناف الأحساء لذلك ، قال
« وارتاد الحلاج قطر بغداد ، فحكم عليه صاحبها بالهلكة ، والقصور عن ذلك
الأمنية ، لبعد أهل العراق عن الانخداع » أما حجة الإسلام الغزالي - وهو من
تلاميذ الإمام الحرمين الجويني - فقد عقد في كتابه « مشكاة الأنوار » فصلا طويلا
بين فيه حال الحلاج ، واعتذر عن الألفاظ التي كانت تصدر عنه ، وحملها كلها على
محامل حسنة وتأولها ، وقال : هنذا من فرط المحبة ، وشدة الوجد ، وجعل هذا
الكلام مثل قول القائل :

وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا : لا نَدْرِي لعلَّ اللهَ حالٌ فيه ، ومالوا إلى أطراح الشرائع ، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض ، ولا يلزمه عبادة ، إذا وصل إلى معبوده ^(١) .

(١١) والصنف الحادى عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القدس هو

أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
والحلاج هو صاحب البيت المشهور الذى يجرى على قول المجبرة ، وهو قوله :
ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له : إياك إياك أن تبطل بالماء
(وانظر الترجمة رقم ١٨١ من كتاب وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان ،
لتماضى القضاة ابن خلكان ٤٠٥/١ بتحقيقنا)

(١) كنا نسمع أن رجلاً يدعى التصوف يرى أن العبد إذا وصل إلى درجة اليقين سقطت عنه التكاليف الشرعية ، ويحتج لذلك بقوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) وهذا خطأ فى رأى وفى الاستدلال جميعاً ، فإنه ما من أحد يزعم لنفسه أنه بلغ من اليقين بربه والاتصال به أكثر مما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما نقل أحد - ولا نقلاً كاذباً - أنه صلى الله عليه وسلم ترك عبادة ربه منذ فرضت عليه إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى ، واليقين الذى فى الآية الكريمة ليس هو اليقين المقابل للشك والوهم والظن وما معها ، وإنما هو - على ما أجمع عليه من يصح إجماعه من المفسرين ورواة السنة الموثوق بنقلهم - الموت . قال أبو حيان : « والجمهور على أن المراد باليقين الموت : أي ما دمت حياً فلا تخل بالعبادة ، وهو تفسير ابن عمر ومجاهد والحسن وقتادة وابن زيد ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فى عثمان ابن مظعون عند موته : أما هو فقد رأى اليقين ، ويروى : فقد جاءه اليقين ، وليس اليقين من أسماء الموت ، وإنما العلم به يقين لا يمتري فيه عاقل ، فيسمى يقيناً تجوزاً : أي يأتيك الأمر اليقين علمه ووقوعه . . وحكمة جعل اليقين غاية للأمر بالعبادة أنه يقتضي ديمومة العبادة مادام حياً ، بخلاف الأمر بالعبادة من غير ذكر الغاية ، لأنه يكون مطلقاً ، فيكون مطيعاً بالمرة الواحدة ، والمقصود : أنه لا يفارق العبادة حتى يموت » اه كلامه .

الله عز وجل ، كانت في النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في علي ، ثم في الحسن ، ثم في الحسين ، ثم في علي بن الحسين ، ثم في محمد بن علي ، ثم في جعفر بن محمد ابن علي ، ثم في موسى بن جعفر ، ثم في علي بن موسى بن جعفر ، ثم في محمد ابن علي بن موسى ، ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى ، ثم في الحسن بن علي ابن محمد بن علي بن موسى ، ثم في محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي ، وهؤلاء آلهة عندهم ، كل واحد منهم إله على التناسخ ، والإله عندهم يدخل في الهياكل (١٢) والصنف الثاني عشر من أصناف الغالية يزعمون أن عليا هو الله ، وَيُكَذِّبُونَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَيَشْتُمُونَهُ ، ويقولون : إن علياً وَجَّه به ليبين أمره ، فادعى الأمر لنفسه .

الشرعية (١٣) والصنف الثالث عشر من أصناف الغالية هم أصحاب «الشريعي» (١) . يزعمون أن الله حلَّ في خمسة أشخاص : في النبي ، وفي علي (٢) ، وفي الحسن (٣) ،

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٥٣ و ١٥٥) .

(٢) انظر ترجمته في ص ٥٤ من هذا الجزء .

(٣) الحسن : هو سبط الرسول صلى الله عليه وسلم ، وريحاته : أمير المؤمنين أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب ، أمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولد في منتصف شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة — وقيل : في شعبان منها ، وقيل : ولد سنة أربع ، وقيل : ولد سنة خمس ، والأول أصح — ولما قتل عبد الرحمن بن ملجم المرادي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بايع أهل العراق ابنه الحسن بن علي ، فصار إلى أهل الشام ، وفي مقدمته قيس ابن سعد في اثني عشر ألفاً ، يسمون شرطة الجيش ، فنزل قيس بن سعد بمسكن من الأنبار ونزل الحسن المسدائن ، فنادى مناد في عسكر الحسن : ألا إن قيس بن سعد قتل ، فوقع الانتهاب في العسكر ، حتى انتهبوا قسطنطين ، وطعنه رجل من بني أسد بخنجر ، فدعا عمرو بن سلمة الأرحبي ، وأرسله إلى معاوية يشترط عليه شروطاً ، وبعث معاوية عبد الرحمن بن ممرة وعبد الله بن عامر ، فأعطيا الحسن ما أراد ، فجاء له معاوية من منبج إلى مسكن ، فدخل الكوفة جميعاً ، فنزل الحسن القصر ،

وفي الحسين^(١) ، وفي فاطمة^(٢) ؛ فهؤلاء آلهة عندهم :

ونزل معاوية النخيلة ، وأجرى عليه معاوية في كل سنة ألف ألف درهم ، وعاش الحسن بعد ذلك عشر سنين ، ومات في سنة تسع وأربعين في قول الواقدي ، وقيل : مات في سنة خمسين ، وقيل : مات في سنة إحدى وخمسين ، وقال الهيثم بن عدي : مات في سنة أربع وأربعين ، وقال ابن منده : مات في سنة تسع وأربعين ، ويقال : إنه مات مسموماً ، ويحدث ابن منده بسنده عن عمير بن إسحاق ، أنه قال : دخلت أنا وصاحب لي على الحسن بن علي ، فقال الحسن لهما : لقد لفظت طائفة من كبدى ، وإنى قد سقيت السم مراراً ، فم أسق مثل هذا ، وأناه الحسين بن علي فساله عمن سقاه السم ، فأبى أن يخبره ، رضى الله تعالى عنه .

(١) الحسين : هو ثاني السبطين الشريفين ، أبو عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب ، أمه فاطمة الزهراء ، سيدة نساء العالمين ، ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولد في شعبان سنة أربع من الهجرة ، وقيل : سنة ست ، وقيل : سنة سبع ، وكانت إقامة الحسين مع أبيه في المدينة ، ثم خرج معه إلى الكوفة ، فشهد الجمل وصفين ، ثم شهد معه قتال الخوارج إلى أن قتل أبوه ، ثم كان مع أخيه الحسن إلى أن سلم الحسن الأمر إلى معاوية على ما ذكرناه قريباً ، فتحول الحسين مع أخيه الحسن إلى المدينة ، واستمر بها إلى أن مات معاوية ، فخرج إلى مكة ، ثم أتته كتب أهل العراق بأنهم قد بايعوه بعد موت معاوية ، فأرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل ابن أبي طالب ، فأخذ بيعتهم ، وأرسل إليه ، فتوجه إليهم ، ثم كان من قتله بكر بلاء ما كان ، قال الزبير بن بكار : قتل الحسين يوم عاشوراء سنة إحدى وستين ، وشذ من قال غير ذلك .

(٢) فاطمة : هي بنت إمام المتقين ، ورسول رب العالمين ، إلى الناس أجمعين ، سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ، كانت تسكن أم أبيها ، وتلقب الزهراء ، وكانت أصغر بنات النبي وأحبهن إليه ، قال الواقدي : ولدت فاطمة والكعبة تنبى ، والنبي صلى الله عليه وسلم ابن خمس وثلاثين سنة ، وقيل : ولدت لإحدى وأربعين من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وتزوجها على بن أبي طالب في أوائل المحرم سنة اثنتين من الهجرة بعد زواج النبي صلى الله عليه وسلم بعائشة بأربعة

وليس يطعن أصحابُ الشريعى على النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون عنه ما حكيناه عن الصنف الذى ذكرناه قبلهم .

وقالوا : لهذه الأشخاص الخمسة التى حَلَّ فيها الإله خمسة أضداد ؛ فالأضداد : أبو بكر^(١) ، وعمر^(٢) ، وعثمان^(٣) ، ومعاوية^(٤) ، وعمر بن العاص^(٥) ، واختلفوا فى الأضداد على مقالتين : فزعم بعضهم أن الأضداد محمودة ؛ لأنه لا يُعرف فضل الأشخاص الخمسة إلا بأضدادها^(٦) ؛ فهى محمودة من هذا الوجه ، وزعم بعضهم أن الأضداد مذمومة ، وأنها لا تُحمد بحال من الأحوال .

وحكى أن الشريعى كان يزعم أن البارئ - جل جلاله ! - يحلُّ فيه .
وَحُكِيَ أَنَّ فِرْقَةَ مِنَ الرَّافِضَةِ يَقَالُ لَهُمْ «النَّمِيرِيَّةُ» أَصْحَابُ «النَّمِيرِ»^(٧) يَقُولُونَ :

أشهر ، وانقطع نسل الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم إلا من فاطمة ، وقد ثبت فى الصحيح أن فاطمة عاشت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ستة أشهر ، ويروى الحميدى أنها بقيت بعده ثلاثة أشهر ، وقيل : خمسة وتسعين يوماً ، وقيل : ثمانية أشهر . قال الواقدي : توفيت فاطمة ليلة الثلاثاء لثلاث خلون من شهر رمضان سنة إحدى عشرة ، رضى الله تبارك وتعالى عنها .

(١) انظر ترجمته فى ص ٤٠ من هذا الجزء .

(٢) انظر ترجمته فى ص ٤٠ من هذا الجزء .

(٣) انظر ترجمته فى ص ٤٩ من هذا الجزء .

(٤) انظر ترجمته فى ص ٦١ من هذا الجزء .

(٥) انظر ترجمته فى ص ٦٢ من هذا الجزء .

(٦) هذا من نحو قول الشاعر :

والوجه مثل الصبح مبيض والشعر مثل الليل مسود

ضدان لما استجمعا حسنا والضد يظهر حسنه الضد

وقول الآخر ، وهو أبو الطيب المتنبي :

ونديمهم وبهم عرفنا فضله وبضدها تتميز الأشياء

(٧) نص البغدادي فى الفرق بين الفرق (١٥٣) على أن النميرى من أتباع الشريعى .

إن الباري كان حالاً في « النميرى » .

(١٤) والصنف الرابع عشر من أصناف الغالية ، وهم « السَّبئية »^(١) أصحاب السبئية
« عبد الله بن سبأ » .

يزعمون أن علياً لم يمت ، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملا الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً ، وذكروا عنه أنه قال لعلي عليه السلام : أنت أنت ! .
والسبئية يقولون بالرجعة ، وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا ، وكان السيد الحُميري^(٢) يقول برجعة الأموات ، وفي ذلك يقول :

(١) قال السيد الشريف الجرجاني في التعريفات (٧٩) : « السبئية : هم أصحاب عبد الله بن سبأ ، قال لعلي رضي الله عنه : أنت الإله حقاً ، فنفاه على إلى المدائن ، وقال ابن سبأ : لم يمت على ، ولم يقتل ، وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً تصور بصورة علي رضي الله عنه ! وعلى في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وإنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملاها عدلاً ، وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد ، وعليك السلام يا أمير المؤمنين » اه كلامه . قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا زلت أرى أطفال القاهرة يحجرون وقت هطول الأمطار ، ويصيحون في جريهم : « يا بركة على زود » ولا أدري من أين جاءهم هذا ، ولست أراه في مدينة غير القاهرة ، وانظر ماضي لنا ذكره في ص ٤٩ وما بعدها ، ثم انظر الفرق بين الفرق (١٥٤) ، وغيرها مما نص عليه في القهررس) والتبصير (٧١ و ٧٢) واعتقادات فرق المسلمين (٥٧) والتنبيه لأبي الحسين اللطفي (٢٥ و ١٤٨) والملل والنحل للشهرستاني (٢٨٩/١) والخور العين (١٥٤) وشرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة (٣٠٩/٢) .

(٢) السيد : لقب إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة بن مفرغ ، وكنيته أبوهاشم ، وجده يزيد بن ربيعة شاعر مشهور وهو الذي هجا زياداً وبنيه ، ونقام عن آل حرب ، وحبسه عبيد الله بن زياد وعذبه ، ثم أطلقه معاوية في خبر طويل مشهور ، وكان السيد أسمر ، تام الخلق ، أشنب ، ذا وفرة ، حسن الألفاظ ، وكان مع ذلك أثنى الناس إبطين ، لا يقدر أحد على الجلوس معه لثخن راحتيهما ، وكان الأصمعي يقول في حقه : ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه ! ولولا ما في شعره

إلى يوم يؤوب الناس فيه إلى دنياهم قَبِلَ الحساب
(١٥) والصنف الخامس عَشْرَ من أصناف الغالية : يزعمون أن الله عز وجل وكلَّ
الأمور وفوضها إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه أقدره على خَلْق الدنيا ، فخلقها
ودَبَّرَها ، وأن الله سبحانه لم يخلق من ذلك شيئاً ، ويقول ذلك كثير منهم في
على ، ويزعمون أن الأئمة ينسخون الشرائع ، ويهبط عليهم الملائكة ، وتظهر
عليهم الأعلام والمعجزات ، ويوحى إليهم .

ما قدمت عليه أحدا من طبقته ، وكان أبو عبيدة يقول : أشعر المحدثين السيد الحميري
وبشار ، وعن مسعود بن بشر أن جماعة تذاكروا أمر السيد الحميري وأنه رجع عن
مذهبه في ابن الحنفية وقال بإمامة جعفر بن محمد ، فقال ابن الساحر راوية السيد : والله
مارجع عن ذلك ، ولا القصائد الجعفريات إلا منحولة له قيلت بعده ، وآخر عهدى به
قبل موته بثلاث - وقد سمع رجلا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلى
عليه السلام : « إنه سيولد لك ولد بعدى وقد نعلمته اسمى وكنيتى » - فقال في ذلك ،
وهي آخر قصيدة قالها :

أشأقتك المنازل بعد هند وتربها ، وذات الدل دعد
وهي قصيدة طويلة ، ومنها :

ألم يبلغك ، والأبناء تنحى مقال محمد فيما يؤدي
إلى ذى علمه الهادى على وخولة خادم فى البيت تردى
ألم تر أن خولة سوف تأتى بوارى الزند صافى الخيم نجد
يفوز بكنيتى واسمى لأنى نخلتهما ، هو المهدى بعدى
يغيب عنهم حتى يقولوا تضمنه بطيبة بطن لحد
وحدث من حضر السيد الحميري وقد احتضر أنه أنشد عند موته :

برئت إلى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا
ومن فعل يريب ومن فعل غداة دعا أمير المؤمنين

قال : ثم كان نفسه كانت حصاة فسقطت . اه ، و « ابن أروى » هو ذو النورين
عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ! وللسيد الحميري ترجمة طويلة فى مطلع الجزء
السابع من الأغاني لأبى الفرج الأصبهاني .

ومنهم من يُسلم على السحاب ويقول إذا مرّت سحابة به : إن عليا
— رضوان الله عليه ! — فيها ، وفيهم يقول بعض الشعراء :

برئتُ من الخوارج لستُ منهم من الغزّالِ منهم وابن بابٍ^(١)
ومن قَوْمٍ إذا ذكروا عليّاً يرُدُّون السلام على السحاب

والصنف الثاني من الأصناف الثلاثة التي [ذكرناها من] الشيعة يجمعها
ثلاثة أصناف ، وهم « الرافضة » .

ولمّا سموا رافضة لِرَفْضِهِمْ إِمَامَةَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ^(٢)
وهم مُجْمَعُونَ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصَّ عَلَى اسْتِخْلَافِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ
باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلّوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنصّ وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه
جائز للإمام في حال التقيّة^(٣) أن يقول : إنه ليس بإمام ، وأبطالوا جميعا الاجتهاد

(١) الغزال : لقب لقبوا به واصل بن عطاء ، وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء
مولى بى ضبة - وقيل : مولى بى مخزوم - أحد شيوخ المعتزلة وتوفي سنة إحدى
وثمانين ومائة (ابن خلكان الترجمة رقم ٧٣٩ في ٦٠/٥ وما بعدها بتحقيقنا) وابن
باب : هو عمرو بن عبيد بن باب ، أبو عثمان ، مولى بى عقيل آل عرادة بن ربوع
ابن مالك ، متكلم ، زاهد ، وفيه يقول أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي :

كلكم يمشى رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد

وتوفي عمرو بن عبيد في عام أربعة وأربعين ومائة ، وله ترجمة في ابن خلكان
(انظر الترجمة رقم ٤٧٦ في ١٣٠/٣ وما بعدها بتحقيقنا) .

(٢) ويقال : إنما سموا الروافض لكونهم رفضوا الدين ، وقال الرازي (٥٢) :
لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك ،
قطعن عسكره في أبي بكر ، فمنعهم من ذلك ، فرفضوه ، ولم يبق معه إلا مائتا فارس ،
فقال لهم زيد : رفضتموني ؟ قالوا : نعم ، فبقى عليهم هذا الاسم .

(٣) قال ابن تيمية في كتاب منهاج السنة (١٥٩/١) : والنفاق والزندقة في
الرافضة أكثر منه في سائر الطوائف ، بل لا بد لكل منهم من شعبة نفاق ، فإن

في الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن عليا - رضوان الله عليه ! - كان مُصيبا في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شئ من أمور الدين ، إلا « الكاملية » أصحاب « أبي كامل » فإنهم أكَفَرُوا الناسَ بترك الاقتداء به ، وأكَفَرُوا عليا بترك الطلب ، وأنكروا الخروجَ على أئمة الجور ، وقالوا : ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص على إمامته ، وهم سوى « الكاملية » أربعٌ وعشرون فرقةً ، وهم يُدْعَوْنَ « الإمامية » لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب .

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم « القَطْعِيَّة » ^(١) ، وإنما سموها « قطعية » لأنهم

القطعية

أساس النفاق الذي بنى عليه هو الكذب ، وأن يقول الرجل بلسانه ما ليس في قلبه كما أخبر الله تعالى عن المنافقين أنهم يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم ، والرافضة تجعل هذا من أصول دينها ، وتسميه « التقية » وتحكى هذا عن أئمة أهل البيت - برأهم الله تعالى عن ذلك ! - حتى يحكوا عن جعفر الصادق أنه قال : التقية ديني ودين آبائي ، وقد نزه الله المؤمنين من أهل البيت وغيرهم عن ذلك ، بل كانوا من أعظم الناس صدقا وتحقيقا للإيمان ، وكان دينهم التموى ، لا التقية ، وقول الله تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة) إنما هو الأمر بالانقضاء من الكفار ، لا الأمر بالنفاق والكذب ، اه ، ولل كلام بقية في الرد عليهم ، لا نرى الإطالة بذكرها هنا ، فارجع إليها إن شئت في الموضع الذي دللناك عليه .

(١) ذكر الإسفراييني في التبصير (٢٣) أن هذه الفرقة تسمى « الاثنى عشرية » أيضا ، لأنهم ادعوا أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من أولاد علي بن أبي طالب ، وذكر نشوان الحميري في الحور العين : أن من القطعية هشام بن الحكم ، وأنه كان يقول : إن الله شيء جسيم ، لا طويل ولا عريض ، نور من الأنوار ، إلى آخر ما ذكر من حماقة (ص ١٤٨) ، وسرد البغدادى في الفرق بين الفرق (١٩) يدل على أن الاثنى عشرية والهشامية غير القطعية ، وقد ذكر أن الهشامية تنسب إلى هشام بن الحكم ، أو إلى هشام بن سالم الجواليقي ، وكذلك فعلى في سرد الإمامية من الرافضة (٣٤ و ٤٠) ، وانظر مع ذلك اعتقادات فرق المسلمين (٥٤) والتنبيه لأبي الحسين اللطى (٣٨) .

قَطَّعُوا عَلَى مَوْتِ «مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ»، وَهُمْ جَمْعُ الشَّيْعَةِ.
يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَاسْتَخْلَفَهُ
بَعْدَهُ بِعَيْنِهِ، وَاسْمُهُ، وَأَنَّ عَلِيًّا نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ الْحَسَنَ
ابْنَ عَلِيٍّ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ الْحُسَيْنَ بْنِ عَلِيٍّ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ
ابْنِهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَأَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ مُحَمَّدَ
ابْنَ عَلِيٍّ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَأَنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ
ابْنِهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَأَنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى،
وَأَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ
نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ
ابْنَ مُوسَى نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى، وَهُوَ
الَّذِي كَانَ بِسَامَرَا^(١)، وَأَنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ نَصَّ عَلَى إِمَامَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ،
وَهُوَ الْغَائِبُ الْمُنْتَظَرُ عِنْدَهُمُ الَّذِي يَدَّعُونَ أَنَّهُ يَظْهَرُ فِيمَلَأُ الْأَرْضَ عدلاً بَعْدَ أَنْ
مُلِثَتْ ظُلُماً وَجُوراً.

(٢) وَالْفِرْقَةُ الثَّانِيَّةُ مِنْهُمْ، وَهُمْ «الْكَيْسَانِيَّةُ»^(٢)، وَهِيَ إِحْدَى عَشْرَةَ فِرْقَةً، وَإِنَّمَا
سَمَوْا «كَيْسَانِيَّةً» لِأَنَّ «الْخِتَارَ» الَّذِي خَرَجَ وَطَلَبَ بِدَمِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ وَدَعَا إِلَى

الْكَيْسَانِيَّةِ

(١) سَامَرَا: لُغَةٌ فِي «سَرْمَنِ رَأْيٍ» وَهِيَ مَدِينَةٌ كَانَتْ بَيْنَ بَغْدَادَ وَتَكْرِيتَ
عَلَى شَرْقِ دِجْلَةٍ، قَالَ يَاقُوتُ: «وَقَدْ خَرِبَتْ، وَفِيهَا لُغَاتُ: سَامَرَاءَ — مَمْدُودَ —
وَسَامَرَا — مَقْصُورَ — وَسَرْمَنِ رَأْيٍ — مَهْمُوزَ — وَسَرْمَنِ رَا»، وَانْظُرْ مَعَ
ذَلِكَ وفيات الأعيان لابن خَلْسَكَانَ (١/٢٣ و ١٥٦) بِتَحْقِيقِنَا.

(٢) سَمَّاها أَبُو الْحُسَيْنِ الْمَلْطِيُّ فِي التَّنْبِيهِ «الْخِتَارِيَّةَ» نِسْبَةً إِلَى الْخِتَارِ بْنِ أَبِي
عَبِيدٍ، وَانْظُرْهُ (٢٩ و ١٥٢) وَجَعَلَ الرَّازِي فِي اعْتِقَادَاتِ فِرْقِ الْمُسْلِمِينَ (٦٢)
الْكَيْسَانِيَّةَ تَفْتَرِقُ فِرْقًا، مِنْهَا الْخِتَارِيَّةُ أَتْبَاعُ الْخِتَارِ بْنِ أَبِي عَبِيدٍ، وَكَذَلِكَ فَعَلَ
صَاحِبُ الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ (١/٢٣٥ وَمَا بَعْدَهَا) وَانْظُرِ التَّبْصِيرَ (١٨) وَالْفِرْقَ بَيْنَ
الْفِرْقِ (٢٦) وَالْحُورِ الْعَيْنِ (١٥٧)، وَانْظُرِ التَّنْبِيهِ (١٤٨ و ١٥٢).

«محمد بن الحنفية» كان يقال له «كيسان»^(١) ويقال: إنه مولى لعل بن أبي طالب^(٢) رضوان الله عليه .

(٢) والفرقة الأولى من الكيسانية - وهى الثانية من الرافضة - يزعمون أن على بن أبى طالب نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحنفية ؛ لأنه دفع إليه الراية بالبصرة .

(٣) والفرقة الثالثة من الرافضة - وهى الثانية من الكيسانية - يزعمون أن على ابن أبى طالب نص على إمامة ابنه الحسن بن على ، وأن الحسن بن على نص على إمامة أخيه الحسين بن على ، وأن الحسين بن على نص على إمامة أخيه محمد بن على وهو «محمد بن الحنفية»

(٤) والفرقة الرابعة من الرافضة - وهى الثالثة من الكيسانية - وهى «الكربية» أصحاب «أبى كرب الضرير» .

يزعمون أن «محمد بن الحنفية» حى بجبال رضى ، أسد عن يمينه ، ونمر عن شماله ، يحفظانه ، يأتيه رزقه غدوة وعشية إلى وقت خروجه ، وزعموا أن السبب الذى من أجله صبر على هذه الحال أن يكون مُغَيَّباً عن الخلق أن الله تعالى فيه تدبيراً لا يعلمه غيره ، ومن القائلين بهذا القول «كثير» الشاعر^(٣) ، وفى ذلك يقول :

(١) انظر فى مبدأ أمر المختار بن أبى عبيد الفرق بين الفرق (٢٩ وما بعدها)
(٢) هذه الفرقة تقول : إن سبب إمامة محمد بن الحنفية ليس النص ممن سبقه عليه ، ولكن الاستدلال ، ووجه الاستدلال عندهم أن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - دفع الراية إلى ابنه محمد فى يوم الجمل ، وقال له :

اطعنهم طعن أبيضك محمد لا خير فى حرب إذا لم توقد

* بالشرقى والقنا المسرد *

والفرقة التى بعدها تعد إعطاء الراية نصاً عليه

(٣) هو كثير بن عبد الرحمن بن أبى جمعة بن الأسود بن عامر بن عويمر بن غزاق ، وقيل فى سرد آبائه غير ذلك ، كان ينسب نفسه فى قريش ، ويقال : هو أزدي من قحطان ، وهو شاعر حجازى من شعراء الدولة الأموية ، يكنى أبا صخر ،

الْإِنِّ الْأُمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَاةَ الْحَقِّ أَرْبَعَةٌ سَوَاءٌ
عَلَى وَالثَّلَاثَةِ مِنْ بَنِيهِ هُمُ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ خَفَاءُ
فَسَبْطُ سَبْطِ إِيْمَانٍ وَبِرٍّ وَسَبْطُ غَيْبَتِهِ كَرَبْلَاءِ
وَسَبْطُ لَا يَذُوقُ الْمَوْتَ حَتَّى يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللَّوَاءُ
تَغَيَّبَ لَا يَرَى فِيهِمْ زَمَانًا بَرَضُوى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ

(٥) والفرقة الخامسة من الراضية — وهى الرابعة من الكيسانية — يزعمون أن

واشتهر بكثير عزة ، أضافوه إلى عزة بنت حميل بن حفص من بنى حاجب بن غفار
وكنيتها أم عمرو ، وكثيرا ما يسميها « الحاجبية » ينسبها إلى الجد الأعلى ، وهو
أحد عشاق العرب ، وكان يقول بتناسخ الأرواح ، وكان يدخل على عمه له زورها
فتكرمه وتطرح له وسادة يجلس عليها ، فقال لها يوما : إنك والله ما تعرفينى ولا
تكرمينى حق كرامتى ، فقالت له : بلى والله ، إني لأعرفك ، قال : فمن أنا ؟
قالت : فلان بن فلان ، وابن فلانة ، وجعلت تمدح أباه وأمه ، فقال : قد علمت أنك
لا تعرفينى ، قالت : فمن أنت ؟ قال : أنا يونس بن متى ، وكان يقول بالرجعة ،
روى أنه دخل عليه عبدالله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب — رضى الله عنه —
فى مرضه الذى مات فيه ، فقال له كثير : أبشر ، فكأنك بى بعد أربعين ليلة
قد طلعت عليك على فرس عتيق ، فقال له عبد الله بن حسن رضى الله عنه : مالك ؟
عليك لعنة الله ! فوالله لئن مت لا أشهدك ، ووالله لا أعودك ولا أكلمك أبدا ،
وكان كثير شيعيا غاليا فى التشيع ، وكان يأتى ولد الحسن بن الحسن بن على — رضى
الله عنهم — إذا أخذ عطاءه فيهب لهم الدراهم ويقول : بأبى الأنبياء الصغار ، وكان
عمر بن عبد العزيز — رضى الله عنه ! — يقول : إني لأعرف صالح بنى هاشم من
فاسدهم بحب كثير ، من أحبه منهم فهو فاسد ، ومن أبغضه فهو صالح ، ذلك لأن
كثيرا كان خشيا يؤمن بالرجعة (انظر الأغاني ١٥/٨ ووفيات الأعيان لابن خلكان
الترجمة رقم ٥١٩ فى الجزء ٣/٣٦٥ بتحقيقنا) وخزانة الأدب للبغدادى (٢/٢٧٦)
وطبقات الشعراء لابن سلام (١٨٤) والشعر والشعراء لابن قتيبة (١/٤٨٠)
ومعاهد التنصيص (٢/١٣٦ بتحقيقنا)

« محمد بن الحنفية » إنما جعل بجبال رَضَوَى^(١) عقوبةً ؛ لركونه إلى عبد الملك بن مروان ، وبَيْعته إياه .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة - وهى الخامسة من الكيسانية - يزعمون أن « محمد بن الحنفية » مات ، وأن الإمام بعده ابنه « أبوهاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية » .

(٨) والفرقة الثامنة من الرافضة - وهى السابعة من الكيسانية - يزعمون أن الإمام بعد أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن أخيه الحسن بن محمد بن الحنفية وأن أباهاشم أوصى إليه ، ثم أوصى الحسن إلى ابنه « على بن الحسن » ، وهلك على ولم يُعقب ، فهم ينتظرون رجعة محمد بن الحنفية ، ويقولون : إنه يرجع ويملك فهم اليوم فى التَّيِّه ، لا إمام لهم ، إلى أن يرجع إليهم محمد بن الحنفية فى رُغمهم .

(٩) والفرقة التاسعة من الرافضة - وهى الثامنة من الكيسانية - يزعمون أن الإمام بعد أبى هاشم « محمد بن على بن عبد الله بن العباس » .

(١) رَضَوَى - بفتح أوله وسكون ثانيه - جبل بالمدينة ، وقال عرام بن الأصْبَغ : رَضَوَى جبل ، وهو من ينبع على مسيرة يوم ، ومن المدينة على سبع مراحل ميامنه طريق مكة ومياسره طريق البراء لمن كان مصعداً إلى مكة ، وهو على ليلتين من البحر ، وقال أبو زيد : وقرب ينبع جبل رَضَوَى ، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية ، وأخبرنى من طاف فى شعابه أن به مياه كثيرة وأشجارا ، وهو الجبل الذى يزعم الكيسانية أن محمد بن الحنفية به مقيم حتى يرزق ، ومن رَضَوَى يقطع حجر المسن ويحمل إلى الدنيا كلها ، وبقره فيما بينه وبين ديار جهينة مما إلى البحر ديار للحسينيين حذرت بيوت الشعر التى يسكنونها نحواً من سبعائة بيت ، وهم بادية مثل الأعراب ينتقلون فى المياه والمراعى ، لا يميز بينهم وبين بادية الأعراب خلق ولا خلق ، وتتصل ديارهم مما إلى الشرق بودان (انظر معجم البلدان لياقوت ٤ / ٢٦٠)

قالوا : وذلك أن أبا هاشم مات بأرض الشّراء^(١) مُنْصَرَفَةً من الشّام ، فأوصى
هناك إلى « محمد بن علي بن عبد الله بن العباس »^(٢) ، وأوصى محمد بن علي إلى ابنه

(١) الشّراء - بفتح الشين - صقع ببلاد الشّام بين دمشق ومدينة الرسول صلى
الله عليه وسلم ، ومن بعض نواحيه القرية المعروفة بالحريمة التي كان يسكنها ولد علي
ابن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب في أيام بني مروان (ياقوت ٥/٢٤٧) .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب
ابن هاشم ، الهاشمي ، وهو والد أبي جعفر المنصور ، وأبي العباس السفاح الخليفتين
العباسيين ، يقال : ولد محمد بن علي في سنة ستين للهجرة ، ويقال : ولد في سنة
اثنين وستين ، وتوفي في سنة ست وعشرين ومائة ، وقيل : في سنة اثنين
وعشرين ومائة ، وفيها ولد المهدي بن أبي جعفر المنصور ، وهو والد هارون
الرشد ، وقيل : بل توفي محمد بن علي بن عبد الله في سنة خمس وعشرين ومائة ،
وذكر الطبري أن وفاته كانت في سنة ست وعشرين ومائة ، وكان سبب انتقال
الأمر إلى محمد بن علي بن عبد الله أن الأمر انتقل بعد محمد بن الحنفية إلى ولده
أبي هاشم ، وكان أبو هاشم عظيم القدر ، وكانت الشيعة تتولاه ، فحضرته الوفاة
بالشّام في سنة ثمان وتسعين للهجرة ، ولا عقب له ، فأوصى إلى محمد بن علي
المذكور ، وقال له : أنت صاحب هذا الأمر ، وهو في ولدك ، ودفع إليه كتبه ،
وصرف الشيعة نحوه ، ولما حضرت محمدا المذكور الوفاة بالشّام أوصى إلى ولده
إبراهيم المعروف بالإمام ، فلما ظهر أبو مسلم الخراساني بخراسان ، دعا الناس إلى
مبايعة إبراهيم بن محمد المذكور ، فلذلك قيل له «الإمام» وكان نصر بن سيار نائب
مروان بن محمد ، آخر ملوك بني أمية ، يومئذ بخراسان ، فكتب إلى مروان يعلمه
بظهور أبي مسلم لبني العباس ، فكتب مروان إلى نائبه بدمشق بأن يحضر إبراهيم
ابن محمد من الحريمة موثوقا ، فأحضره وحمله إليه ، وحبسه مروان بن محمد
بمدينة حران ، فتحقق أن مروان بقتله ، فأوصى إلى أخيه السفاح ، وهو أول من
ولى الخلافة من أولاد العباس ، وبقي إبراهيم في الحبس شهرين ومات ، وقيل :
قتل (انظر الترجمة رقم ٥٤٠ في وفیات الأعيان ٣/٣٢٦ بتحقيقنا ، ثم انظر التراجم
٣٩٨ و ٥٣١) .

« إبراهيم بن محمد » ، ثم أوصى إبراهيم بن محمد إلى « أبي العباس » ، ثم أفصّت الخلافة إلى « أبي جعفر » المنصور ، بوصية بعضهم إلى بعض

الراوندية

ثم رجع بعض هؤلاء عن هذا القول ، وزعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على « العباس بن عبد المطلب » ونصبه إماماً ، ثم نص العباس على إمامة ابنه « عبدالله » ، ونص عبدالله على إمامة ابنه « علي بن عبد الله » ، ثم ساقوا الإمامة إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور ، وهؤلاء هم « الراونديّة »^(١) .

الرزامية

وافترقت هذه الفرقة في أمر « أبي مسلم »^(٢) على مقلتين : فزعمت فرقة منهم تدعى « الرزامية » أصحاب رجل يقال له « رزام »^(٣) أن أبا مسلم قتل ، وقالت فرقة أخرى يقال لها « أبو مسلمية » : إن أبا مسلم حيٌّ لم يمت ، ويحكي عنهم استحلال لما لم يحلل لهم أسلافهم .

والأبو مسلمية

الحرية

(١٠) والفرقة العاشرة من الرافضة - وهي « الحريرية » أصحاب « عبدالله بن عمرو

(١) سمي الرازي في اعتقادات فرق المسلمين (٦٣) متبوع هذه الفرقة بأهيرة

الراوندى .

(٢) أبو مسلم : هو عبد الرحمن بن مسلم ، وقيل : عثمان ، الحراساني ، القائم بالدعوة إلى العباسيين ، وقيل : هو إبراهيم بن يسار بن سدوس ، من ولد بزرجمهر بن البختكان الفارسي ، يقال : إن إبراهيم الإمام قال له : غير اسمك فما يتم لنا الأمر حتي تغير اسمك ، فسمى نفسه عبد الرحمن ، كانت له اليد الطولى في إقامة دولة العباسيين ثم قتله أبو جعفر المنصور في شعبان سنة سبع والثلاثين ومائة ، وقيل : سنة ست وثلاثين وقيل : سنة أربعين ، برومية المدائن ، وهي بليدة بالقرب من الأنبار على دجلة بالجانب الشرق معدودة من مدائن كسرى (انظر الترجمة رقم ٣٤٥ في وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٢٤/٢ بتحقيقنا)

(٣) انظر الفرق بين الفرق (١٥٥) والمثل والنحل للشهرستاني (٢٤٧/١)

ابن حرب»^(١) - وهي التاسعة من الكيسانية .

يزعمون أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية نصّب « عبد الله بن عمرو ابن حرب » إماماً ، وتحولت روح أبي هاشم فيه ، ثم وقفوا على كذب عبد الله بن عمرو بن حرب فصاروا إلى المدينة يلتمسون إماماً فلقوا « عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب » ، فدعاهم إلى أن ياتموا به ، فاستجابوا له ، ودانوا بإمامته ، وادّعوا له الوصية ، وانفترقوا في أمر عبد الله ابن معاوية ثلاث فرق :

فرزعت فرقة منهم أنه قد مات .

وزعمت فرقة منهم أخرى أنه بجبال أصفهان ، وأنه لم يمت ، ولا يموت حتى يقوّد بنواصي الخيل إلى رجال من بني هاشم .

وزعمت فرقة أخرى أنه حيّ بجبال أصفهان لم يمت ، ولا يموت حتى يلي أمور الناس ، وهو المهديّ الذي بشرّ به النبيّ صلى الله عليه وسلم .

(١١) والصنف الحادي عشر من الرافضة ، وهي « البيانية » ، أصحاب البيانية *

« بيان بن سمعان التيمي »^(٢) ، وهو الصنف العاشر من الكيسانية .

يزعمون أن أبا هاشم أوصى إلى « بيان بن سمعان التيمي » وأنه لم يكن له أن يوصى بها [إلى] عقبه .

(١٢) والصنف الثاني عشر من الرافضة ، وهو الحادي عشر من الكيسانية .

يزعمون أن الإمام بعد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية « علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب » .

* المغيرة

(١٣) والصنف الثالث عشر من الرافضة ، وهم الذين يسوقون النصّ من

(١) انظر ص ٦٨ من هذا الجزء

(٢) انظر ص ٦٦ من هذا الجزء

النبي صلى الله عليه وسلم على إمامة عليٍّ ، حتى ينتهوا [بها] إلى «علي بن الحسين»
وهم «المغيرة» أصحاب «المغيرة بن سعيد» (١) :

يزعمون أن الإمام بعد علي بن الحسين ابنه «محمد بن علي بن الحسين» ،
أبو جعفر « وأن أبا جعفر أوصى إلى «المغيرة بن سعيد» فهم ياتمون به إلى أن
يخرج المهدي ، والمهدي فيما زعموا هو «محمد بن عبد الله بن الحسن [بن الحسن]
ابن علي أبي طالب» رضوان الله عليهم وزعموا أنه حتى مقيم بـجبال ناحية الحاجر (٢) ،
وأنه لا يزال مقيماً هناك إلى أوان خروجه .

وإذا قلنا عن صنف «إنهم يسوقون الإمامة إلى علي بن الحسين» فإنما نعي
الذين يقولون : إن النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على إمامة «علي» وإن علياً
نصّ على إمامة «الحسن» وإن الحسن نصّ على إمامة «الحسين» وإن الحسين
نصّ على إمامة «علي بن الحسين» .

(١٤) والصنف الرابع عشر من الرافضة يسوقون الإمامة من علي بن أبي
طالب حتى ينتهوا بها إلى «علي بن الحسين» ثم يزعمون أن الإمام بعد علي
ابن الحسين «أبو جعفر محمد بن علي» وأن الإمام بعد أبي جعفر «محمد بن عبد الله
ابن الحسن» الخارج بالمدينة ، وزعموا أنه المهدي ، وأنكروا إمامة المغيرة بن سعيد
(١٥) والصنف الخامس عشر من الرافضة يسوقون الإمامة من علي حتى
ينتھوا بها إلى «علي بن الحسين» ، ويزعمون أن علي بن الحسين نصّ على إمامة
«أبي جعفر محمد بن علي» وأن أبا جعفر محمد بن علي أوصى إلى «أبي منصور»
ثم اختلفوا فرقتين :

الحسينية فرقة يقال لها «الحسينية» يزعمون أن أبا منصور أوصى إلى ابنه «الحسين
ابن أبي منصور» وهو الإمام بعده .

(١) انظر ص ٦٨ وما بعدها من هذا الجزء

(٢) الحاجر : موضع قبل معدن النقرة ، قاله ياقوت

الحمدية

وفرقة أخرى يقال لها « الحمدية » مالت إلى تثبيت أمر « محمد بن عبد الله ابن الحسن » وإلى القول بإمامته ، وقالوا : إنما أوصى أبو جعفر إلى أبي منصور ، دون بني هاشم ، كما أوصى موسى صلى الله عليه إلى يوشع بن نون^(١) ، دون ولده ، ودون ولد هرون ، ثم إن الأمر بعد « أبي منصور » راجع إلى ولد علي ، كما رجع الأمر بعد يوشع بن نون إلى ولد هرون .

قالوا : وإنما أوصى موسى عليه السلام إلى يوشع بن نون^(١) دون ولده ودون ولد هرون لثلاثيكون بين البطنين اختلاف ، فيكون يوشع هو الذي يدل على صاحب الأمر ، فكذلك أبو جعفر أوصى إلى أبي منصور ، وزعموا أن أبا منصور قال : إنما أنا مُستَوْدَع ، وليس لي أن أضعها في غيري ، ولكن القائم هو محمد بن عبد الله .

الناوسية

(١٦) والصنف السادس عشر من الرافضة : يسوقون الإمامة إلى « أبي جعفر محمد بن علي » وأن أبا جعفر نصّ على إمامة « جعفر بن محمد » وأن جعفر ابن محمد حتى لم يمت ، ولا يموت حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي ، وهذه الفرقة تسمى « الناوسية » لقبوا برئيس لهم يقال له « مجلان بن ناوس » من أهل البصرة^(٢) .

(١) يوشع بن نون : هو يوشع - بضم الياء وفتح الشين - بن نون بن عازر ابن شوتالخ بن راباذ بن باحث بن العاذ بن يارذ بن شوتالخ بن إفراهيم بن يوسف ، عليه السلام ؛ وهو صاحب موسى صلى الله عليه وسلم وفتاه الذي ردت له الشمس ، وهو ينزل من موسى عليه السلام في بني إسرائيل منزلة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الإسلام (انظر تاج العروس للزبيدي « وشع » وانظر نهاية الأرب مطلع الجزء الرابع عشر)
(٢) انظر الفرق بين الفرق (٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١) واعتماد فرق المسلمين للرازي (٥٣) وفيه « الناوسية » تحريف ؛ والخور العين (١٦٢) والمثل والنحل للشهرستاني (٢٧٣ / ١) قال : « أتباع رجل يقال له ناوس ، وقيل : نسبوا إلى قرية ناووسا » اه . وفي ياقوت « ناووس الظبية : موضع قرب همدان ، ذكره ابن الفقيه ، وله قصة في خرافات الفرس » اه وفيه « الناوسية : من قرى هيت ، لها ذكر في الفتوح مع أوس » اه .

(١٧) والصنف السابع عَشَرَ من الرافضة : يزعمون أن جعفر بن محمد مات ، وأن الإمام بعد جعفر ابنه « إسماعيل » ، وأنكروا أن يكون إسماعيل مات في حياة أبيه ، وقالوا : لا يموت حتى يملك ؛ لأن أباه قد كان يخبر أنه وصيه والإمام بعده .

القرامطة (١٨) والصنف الثامن عَشَرَ من الرافضة ، وهم القرامطة^(١) .

يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على « علي بن أبي طالب » ، وأن عليا نصّ على إمامة ابنه « الحسن » ، وأن الحسن بن علي نصّ على إمامة أخيه « الحسين بن علي » ، وأن الحسين بن علي نصّ على إمامة ابنه « علي بن الحسين » وأن علي بن الحسين نصّ على إمامة ابنه « محمد بن علي » ، ونصّ محمد بن علي على إمامة ابنه « جعفر » ، ونص جعفر على إمامة ابن ابنه « محمد بن إسماعيل » ، وزعموا أن « محمد بن إسماعيل » حيّ إلى اليوم ، لم يمت ، ولا يموت حتى يملك الأرض ، وأنه هو المهدي الذي تقدمت البشارة به ، واحتجوا في ذلك بأخبار رَوَوْها عن أسلافهم ، يخبرون فيها أن سابع الأئمة قائمهم .

المباركية (١٩) والصنف التاسع عشر من الرافضة : يسوقون الإمامة من علي بن أبي طالب على سبيل ما حكينا عن القرامطة ، حتى ينتهوا [بها] إلى « جعفر بن محمد »

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٧٣) وانظر حديثا مستفيضا عن نشأة القرامطة وأول أمرهم في وفيات الأعيان (١/٥٩) بتحقيقنا ، ثم انظر ٣/٥٩ منه (وفي الموضع الأخير مانصه « والقرامطة : نسبتهم إلى رجل من سواد الكوفة يقال له « قرمط » - بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم وبعدها طاء مهملة - ولهم مذهب مذموم ، وكانوا قد ظهروا في سنة إحدى وثمانين ومائتين في خلافة المعتضد بالله ، وطالت أيامهم وعظمت شوكتهم وأخافوا السبيل واستولوا على بلاد كثيرة ، وأخبارهم مستقصاة في التواريخ » اهـ . وانظر التاريخ الكامل لابن الأثير في مواضع كثيرة أولها حوادث سنة ثمان وسبعين ومائتين ، وانظر التنبيه لأبي الحسين الملطي (٢٦)

ويزعمون أن جعفر بن محمد جعلها لإسماعيل ابنه ، دون سائر ولده ، فلما مات إسماعيل في حياة أبيه صارت في ابنه «محمد بن إسماعيل» ، وهذا الصنف يدعون «المباركية»^(١) نسبة إلى رئيس لهم يقال له «المبارك» ، وزعموا أن محمد بن إسماعيل قد مات ، وأنها في ولده من بعده .

(٢٠) والصنف العشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من عليّ على السميطة ما حكينا عن تقدمهم ، حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ، ويزعمون أن الإمام بعد جعفر «محمد بن جعفر» ثم هي في ولده من بعده ، وهم «السميطة» نسبوا إلى رئيس لهم يقال له «يحيى بن أبي سميطة»^(٢) .

(٢١) والصنف الحادى والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من عليّ العمارة إلى «جعفر بن محمد» على ما حكينا عن تقدم شرخنا لقوله آفا ، ويزعمون أن (القطحية) الإمام بعد جعفر ابنه «عبد الله بن جعفر» ، وكان أكبر من خلف من ولده ، وهي في ولده ، وأصحاب هذه المقالة يدعون «العمارية» نسبوا إلى رئيس لهم يعرف^(٣) «بعمارة» ويدعون «القطحية» لأن «عبد الله بن جعفر» كان أفتح الرجلين^(٤) ، وأهل هذه المقالة يرجعون إلى عدد كثير .

(١) انظر الحور العين (١٦٢) والفرق بين الفرق (٤٠) والملل والنحل للشهرستاني (٢٧٩ / ١)

(٢) وقع في الملل والنحل (٢٧٤ / ١) والفرق بين الفرق (٣٩) «يحيى بن شميطة» - بالشيف المعجمة في أوله وبياء قبل آخره - ووقع في الحور العين (١٦٣) «يحيى بن أبي شميطة» - بغير ياء - وفي اعتقادات فرق المسلمين (٥٤) «الشميطة» (٣) انظر الفرق بين الفرق (٣٩) ولعل عمارة هذا هو عمار بن موسى الساباطي فقد كان من القطحية ، وله كتاب كبير معتمد عندهم ، وانظر أيضاً الملل والنحل (٢٧٤ / ١) (٤) يقال «رجل أفتح الرجل» و «رجل أفدع الرجل» وذلك إذا اعوجت رجله حتى ينقلب قدمها إلى إنسيها ، وقيل : هو أن يكون سيره على ظهر قدمه ، وقيل : هو أن يرتفع أخمص قدمه حتى لو وطئ عصفورا ما آذاه ، وقيل : هو أن تعوج مفاصله كأنها زالت عن مواضعها

الزوارية
(التيمية)

فأما «ززارة»^(١) فإن جماعة من «العبارية» تدعى أنه كان على مقاتلتها ، وأنه لم يرجع عنها ، وزعم بعضهم أنه رجّع عن ذلك حين سأل «عبد الله بن جعفر» عن مسائل لم يجد عنده جوابها، وصار إلى الائتام بموسى بن جعفر بن محمد ، وأحباب «ززارة» يدعون «الززارية» ويدعون «التيمية»^(٢) .

الواقفة
(المطورة)

(٢٢) والصنف الثاني والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ، ويزعمون أن جعفر بن محمد نصّ على إمامة ابنه «موسى بن جعفر» وأن موسى بن جعفر حيّ لم يمّت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، حتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً . وهذا الصنف يدعون «الواقفة» لأنهم وقفوا على «موسى بن جعفر» ولم يجاوزوه إلى غيره .

وبعض مخالفي هذه الفرقة يدعونه «المطورة» وذلك أن رجلاً منهم ناظر «يونس بن عبد الرحمن» - ويونس من القطعية الذين قطعوا على موت موسى بن جعفر - فقال له يونس : أتم أهوّن على من الكلاب للمطورة ؛ فلزمهم هذا التبر^(٣) . والقاتلون بإمامة «موسى بن جعفر» يدعون «الموسائية»^(٤) لقولهم بإمامة

الموسائية
(الفضلية)

(١) ززارة : هو ززارة بن أعين ، وززارة لقبه ، واسمه عبد ربه ، وكنيته أبو الحسن ، يقال : كان على مذهب الأفظحية (العبارية) القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر ، ثم انتقل إلى مذهب الموسوية ، وله بدعة سيذكرها المؤلف ، ويقال : إنه رجّع عن التشيع (وانظر الفرق بين الفرق ١٩ و ٤٣ و ١٤١ و ٢٠١ والمثل والنحل ١/٢٧٥ وفهرست ابن النديم ٣٠٨ م)

(٢) وقع هذا اللقب في الأصل هنا «التيمية» وسيأتي في (ص ١٠٧) «التيمية» وكذلك هو في منهاج السنة (١/٢٠٧) نقلاً عن هذه العبارة من كلام المؤلف (٣) انظر فرق الشيعة (٨١) والمثل والنحل للشهرستاني (١/٢٧٧) .

(٤) هكذا وقع في أصول هذا الكتاب ، والصواب عربية في النسبة إلى موسى . أن يقال «موسوية» وكذلك كل اسم آخره ألف رابعة وثاني الكلمة ساكن نحو حبل ومرعى وعلقى ، تقول : حبلوى ، ومرموى ، وعلقوى . وقد وقع على الصواب في المثل والنحل (١/٢٧٥) وفي الفرق بين الفرق (١٩ و ٣٤ و ٣٩ و ٤٠ و ٤٣) .

« موسى بن جعفر » ، ويدعون « المفضلية » ؛ لأنهم نسبوا إلى رئيس لهم يقال له « المفضل بن عمر » وكان ذا قدر فيهم .

وفرقه [من] « الموسائية » وقفوا في أمر موسى بن جعفر فقالوا : لا ندرى أمات أم لم يميت ، إلا أنا مقيمون على إمامته حتى يفسخ لنا أمر غيره ، وإن وضعت لنا إمامة غيره كما وضعت لنا إمامته قلنا بذلك وأنقذنا له .

وقد ذكرنا قول « القطعية » الذين قطعوا على موت « موسى بن جعفر » في أول ذكرنا لأفاويل الرافضة ، وشرحنا ذلك وبيّناه .

(٢٣) والصنف الثالث والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من على « موسى بن جعفر » كما حكينا من قول المتقدمين ، غير أنهم يقولون : إن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه « أحمد بن موسى بن جعفر »

(٢٤) والصنف الرابع والعشرون من الرافضة : يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على « علي » ، وأن عليا نص على « الحسن بن علي » ثم انتهت الإمامة إلى « محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر » كما حكينا عن أول فرقة من الرافضة ، يزعمون أن « محمد بن الحسن » بعده إمام هو القائم الذي يظهر فيملاً الدنيا عدلاً ويقمع الظلم^(١) ، والأولون قالوا : إن « محمد ابن الحسن » هو القائم الذي يظهر فيملاً الدنيا عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً .

واختلفت الروايف القائلون بإمامة « محمد بن علي بن موسى بن جعفر » اتقارب منه خبراً من الاختلاف آخر ، وذلك أن أباه توفي وهو ابن ثمان سنين — وقال بعضهم : بل توفي وله أربع سنين — هل كان في تلك الحال إماماً واجب الطاعة ؟ على مقالتين :

(١) قبح الظلم . من باب فتح أي ردع أهله وقهرهم وأذلهم ، وأصل هذه المادة قولهم « قبح فلان فلانا » إذا ضربه بالمقعدة ، وهي — بكسر الميم وسكون القاف — خشبة يضرب بها الإنسان على رأسه ليندل وينقاد ، أو عمود من الحديد ، أو شئ كالخجن يضرب به رأس الفيل .

فزعم بعضهم أنه كان في تلك الحال إماما واجب الطاعة ، علما بما يعلمه الأئمة من الأحكام وجميع أمور الدنيا ، يجب الائتمار والافتداء به ، كما وجب الائتمار والافتداء بسائر الأئمة من قبله .

وزعم بعضهم أنه كان في تلك الحال إماما على معنى أن الأمر كان فيه ، وله ، دون الناس ، وعلى أنه لا يصلح لذلك الموضع في ذلك الوقت أحد غيره ، وأما أن يكون اجتمع فيه في تلك الحال ما اجتمع في غيره من الأئمة المتقدمين فلا ، وزعموا أنه لم يكن يجوز في تلك الحال أن يؤتممهم ، ولكن الذي يتولى الصلاة لهم وينفذ أحكامهم في ذلك الوقت غيره من أهل الفقه والدين والصالح ، إلى أن يبلغ المبلغ الذي يصلح هذا فيه .

تم الكلام في الغلاة والإمامية

واختلفت الروافض أصحاب الإمامة في التجسيم ، وهم ست فرق :
(١) فالفرقة الأولى « الهشامية » أصحاب « هشام بن الحكم الرافضي (١) » . يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحدٌ طويلٌ عريضٌ عميقٌ ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفي بعضه على بعض (٢) ، ولم يعينوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا « طوله مثل عرضه » على الجواز ، دون التحقيق ، وزعموا أنه نورٌ ساطعٌ ، له قدرٌ من الأقدار في مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذولون وطعم ورائحة ومجسمة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسّمته ، وهونفسه لونٌ ، ولم يعينوا لونا ولا طعما هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لافي مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش .

قول الروافض
في التجسيم

الهشامية

(١) انظر ما ذكرناه في الهامشة رقم ١ في ص ٨٨ من هذا الجزء ، وانظر منهاج السنة المحمدية لابن تيمية (١ / ٢٠٣)

(٢) في منهاج السنة « لا يوفي بعضه عن بعض ، وزعموا أنه نور ساطع » بإسقاط ما بينهما

وذكر « أبو الهذيل »^(١) في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له : إن ربه جسم ذاهب جاء ، فيتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وإنه طويل عريض عميق ، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد الثلاثي ، قال : قلت له : فأيهما أعظم إلهك أو هذا الجبل ؟ وأومأت إلى أبي قُبَيْس^(٢) ، قال : فقال : هذا الجبل يُوفى عليه ، أي هو أعظم منه .

وذكر أيضاً « ابن الراوندي »^(٣) أن هشام بن الحكم كان يقول : إن بين إلهيه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات ، لولا ذلك ما دلت عليه .

(١) أبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، الغنبدى ، المعروف بالعلاف ، المتكلم ، كان شيخ البصريين في الاعتزال ، ومن أكبر علمائهم ، وهو صاحب المقالات في مذهبهم ، وهو مولى عبد القيس ، وكان حسن الجدال ، قوى الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات ، ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة - وقيل : سنة أربع ، وقيل : سنة خمس ، وثلاثين ومائة - وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين وقال المسعودى : سنة سبع وعشرين ومائتين ، وقال الخطيب البغدادي : سنة ست وعشرين ومائتين (وانظر الترجمة رقم ٥٧٨ في وفيات الأعيان ٣/٣٩٦ بتحقيقنا) .

(٢) أبو قُبَيْس - بضم القاف وفتح الباء ، على صيغة التصغير - جبل مشرف على مسجد مكة

(٣) ابن الراوندى : أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق ، له مقالة في علم الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً منها كتاب « فضيحة المعتزلة » ونسبته إلى راوند - بفتح الراء والواو وبينهما ألف ، وسكون النون ، وبعدها دال مهملة - وهى قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان ، وتوفى سنة خمس وأربعين ومائتين برحلة مالك بن طوق ، وقيل : توفى ببغداد ، وتقدير عمره أربعون سنة (انظر الترجمة رقم ٣٤٤ في وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٧٨ بتحقيقنا) وكتاب « فضيحة المعتزلة » هو الذى ألف أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الحياط المعتزلى المتوفى في آخر القرن الثالث كتاب « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » في الرد عليه

وحكى عنه خلاف هذا أنه كان يقول : إنه جسم [ذ] وأبعض [...] لا يشبهها ولا تشبهه .

وحكى « الجاحظ »^(١) عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنه كان يزعم أن الله جل وعز إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عُتْق الأرض ، ولولا ملابسته لما وراء ما هناك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه ، وأن الشوب مُحَال على بعضه ، ولو زعم هشام أن الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلُّقه بالمشاهدة ، وقال بالحق .
وذكر عن « هشام » أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أفاويل : زعم مرة أنه كالبلّورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام .

وزعم « الوراق » أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن الله عز وجل على العرش مماسٌ له ، وأنه لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه^(٢) .

(٢) والفرقة الثانية من الرافضة : يزعمون أن ربهم لبس بصورة ، ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون في قولهم « إنه جسيم » إلى أنه موجود ، ولا يثبتون الباريُّ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعض متلاصقة ، يزعمون أن الله عز وجل على العرش مستوي بلا مُماسَّة ولا كيف .

(٣) والفرقة الثالثة من الرافضة : يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان

(١) الجاحظ : هو إمام الكتاب عمرو بن بحر بن محبوب ، السكناني ، البصري ، كاتب العربية الفحل ، وشيخ كل من حمل قلما ، وهو من المتكلمين ، وله نخلة ينتمى إليها خلق ، وهي معدودة في أصناف المعتزلة ، وتوفي بالبصرة في سنة خمس وخمسين ومائتين وقد نيف على تسعين سنة (انظر الترجمة رقم ٤٧٩ في وفيات الأعيان لابن خلكان ١٤٠/٣ بتحقيقنا)

(٢) انظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٤٠ و ٤٢ و ٧٩ و ٨٤ و ١٣٩) .

ويعنعون أن يكون جسما .

(٤) والفرقة الرابعة من الرافضة « الهشامية » أصحاب « هشام بن سالم الهشامية الجواليقي » (١).

أيضا

يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحما ودما ، ويقولون : هو نور ساطع يتألا بياضا ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به ، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم .

وحكى « أبو عيسى الوراق » أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه وَفَرَّةً (٢) سوداء ، وأن ذلك نور أسود .

(٥) والفرقة الخامسة [من الرافضة] : يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ، ونورٌ بحتٌ ، وهو كالمصباح الذى من حيث ما جثته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف فى الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الإنسان ، أو على صورة شىء من الحيوان .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة : يزعمون أن ربهم ليس بجسم ، ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يماس . وقالوا فى التوحيد بقول المعتزلة والخوارج .

وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه .

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٤٠ و ٤٤ و ١٣٩)

(٢) الوفرة - بفتح الواو وسكون الفاء - الشعر الذى يجتمع على رأس الإنسان ، أو ما سال على الأذنين منه ، أو ما جاوز شحمة الأذن ، أخزى الله هشام بن سالم وأبعده ! !

قول الرافضة
في حملة العرش
واختلفت الرافضة في حملة العرش : هل يحملون العرش أم يحملون البارئ
عز وجل ؟

وهم فرقتان :

اليونسية
فرقة يقال لها «اليونسية» أصحاب «يونس بن عبد الرحمن القمي» (١) مولى
آل يقطين .

يزعمون أن الحملة يحملون البارئ ، واحتج يونس في أن الحملة تطيق حملة ،
وشبههم بالكركي (٢) ، وأن رجله تحملانه وهما دقيقتان .
وقالت فرقة أخرى : إن الحملة تحمل العرش ، والبارئ يستحيل أن
يكون محمولا .

واختلفت الروافض : هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يظلم أم لا ؟ فأبى
ذلك قوم ، وأجازه آخرون .

واختلفت الروافض في القول إن الله سبحانه عالم حتى قادر سميع بصير إله .
وهم تسع فرق :

الزرارية
(التيمية)
(١) فالفرقة الأولى منهم «الزرارية» أصحاب «زُرارة بن أعين الرافضي» (٣)

(١) أنظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٤٣ و ١٣٩)

(٢) الكركي - بضم الكاف الأولى وسكون الراء بعدها كاف مكسورة فياء
مشدودة ، بزنة الكرسي - طائر يقرب من الوز ، أبت الدب ، رمادى اللون ،
في خده لمعات سود ، قليل اللحم ، صلب العظم ، دقيق الرجلين طويلهما ، يأوى
إلى الماء أحيانا ، وجمعه كراكي

(٣) أنظر ص ١٠٩ من هذا الجزء ، وانظر منهاج السنة المحمدية لابن تيمية
(٢٠٧ / ١)

يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير ، حتى خلق ذلك لنفسه ،
وهم يُسمَّون « التَّيْمِيَّة »^(١) ورئيسهم زرارة بن أعين .

(٢) والفرقة الثانية منهم « السبائية » أصحاب « عبد الرحمن بن سبابة » . السبائية
يقفون في هذه المعاني ، ويزعمون أن القول فيها ما يقول جعفر ، كائنا قوله
ما كان ، ولا يُصَوِّبون في هذه الأشياء قولاً .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الله عز وجل لا يوصف بأنه لم يزل
إلها قادراً ولا سميعاً بصيراً حتى يحدث الأشياء ؛ لأن الأشياء التي كانت قبل أن
تكون ليست بشيء ، ولن يجوز أن يُوصَفَ بالقدرة لا على شيء ، وبالعلم لا بشيء .
وكلُّ الروافض ، إلا شذمة قليلة ، يزعمون أنه يريد الشيء ثم يبدوله فيه^(٢) .

(٤) والفرقة الرابعة من الروافض : يزعمون أن الله لم يزل لاحقاً ثم صار حياً
أصحاب
شيطان
الطاق
(٥) والفرقة الخامسة من الروافض ، وهم أصحاب « شيطاق الطاق » .
يزعمون أن الله عالم في نفسه ليس بجاهل ، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا
قدرها وأرادها ، فأما قبل أن يُقدَّرَها ويريدها فحال أن يعلمها ، لا لأنه ليس
بعالم ، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ويثبتته بالتقدير ، والتقديرُ
عندهم الإرادةُ .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة أصحاب « هشام بن الحكم » .

(١) في الأصل هنا « وهم يسمون التيمية » مخالفاً لما سبق في ص ١٠٠ ولما في منهاج
السنة (٢٠٧ / ١) نقلاً عن عبارة المؤلف

(٢) يبدو له : أي يظهر له وجه المصلحة بعد خفاؤه عليه فيغير رأيه ، لعنهم الله
وقبحهم ! وانظر تعريفات الجرجاني (٢٩)

(٣) شيطان الطاق : لقب لقبوا به أبا جعفر محمد بن النعمان ، الأحول ، والشيعة
تلقبه « مؤمن الطاق » وإضافته إلى سوق في طاق المحامل بالكوفة كان يجلس بها
للصرف ، وانظر الملل والنحل للشهرستاني (٣١٣ / ١) والفرق بين الفرق (٤٤)
والانتصار (٥٨٩ و ١٧٧) وفهرست ابن النديم (١٧٦ ل ٢٥٠ م)

الهشامية
أيضا يزعمون أنه محال أن يكون الله لم يزل عالما بالأشياء بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالما ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه ، فيجوز أن يقال : العلم مُخَدَّث ، أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة لا توصف . قال : ولو كان لم يزل عالما لكانت المعلومات لم تزل ؛ لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود ، قال : ولو كان عالما بما يفعله عباده لم يصح الحنة والاختبار . وقال هشام في سائر صفات الله عز وجل ، كقدرته وحياته وسمعه وبصره وإرادته : إنها صفات لله ، لا هي الله ولا غير الله .

وقد اختلف عنه في القدرة والحياة : فمن الناس من يحكي عنه أنه كان يزعم أن الباري لم يزل حيا قادرا ، ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك .

(٧) والفرقة السابعة من الرافضة لا يزعمون أن الباري عالم في نفسه ، كما قال شيطان الطاق ، ولكنهم يزعمون أن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير عندهم الإرادة ؛ فإذا أراد الشيء علمه ، وإذا لم يردده لم يعلمه ، ومعنى أراد عندهم أنه تحرك حركة هي إرادة ، فإذا تحرك علم الشيء ، وإلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٨) والفرقة الثامنة من الرافضة يقولون : إن معنى أن الله يعلم أنه يفعل ؛ فإن قيل لهم : أتقولون إن الله لم يزل عالما بنفسه ؟ اختلفوا ، فمنهم من يقول : لم يزل لا يعلم بنفسه حتى فعل العلم ، لأنه قد كان ولما يفعل ، ومنهم من يقول : لم يزل يعلم بنفسه ، فإن قيل لهم : فلم يزل يفعل ؟ قالوا : نعم ، ولا نقول بقدم الفعل . ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها .

(٩) والفرقة التاسعة من الرافضة : يزعمون أن الله لم يزل عالما حيا قادرا ، ويميلون إلى نفي التشبيه ، ولا يقولون بحدوث العلم ، ولا بما حكيناه من التجسيم وسائر ما أخبرنا به من التشبيه عنهم .

وافترقت الرافضة : هل البارى يجوز أن يَبْدُو له إذا أراد شيئاً أم لا ؟
 قول الرافضة
 على ثلاث مقالات :

(١) فالفرقة الأولى منهم يقولون : إنَّ الله تبدو له البدّاءات ، وإنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يُحْدِثه لما يحدث له من البدّاء ، وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدّأ له فيها ، وإن ما علم أنه يكون ولم يُطْلَع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه [البدّاء] فيه ، وما أطلّع عليه عباده فلا يجوز عليه البدّاء فيه .

(٢) والفرقة الثانية [منهم] يزعمون أنه جائز على الله البدّاء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون ، وجوزوا ذلك فيما أطلّع عليه عباده ، وأنه لا يكون ، كما جوزوه فيما لم يُطْلَع عليه عباده .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنه لا يجوز على الله عز وجل البدّاء ، وينفون ذلك عنه تعالى .

واختلفت الروافض في القرآن .
 قول الرافضة
 في القرآن
 وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم « هشام بن الحكم » وأصحابه . يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق ، وزاد بعض مَنْ يُخبر على المقالات في الحكاية عن هشام ، فزعم أنه كان يقول : لا خالق ولا مخلوق ، ولا يقال أيضاً : غير مخلوق ، لأنه صفة ، والصفة لا توصف .

وحكى « زرقان » عن هشام بن الحكم أنه قال : القرآن على ضربين : إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصّوت المقطّع ، وهو رسم القرآن ، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة ، لا هو هو ولا غيره .

الهشامية
 أيضا

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه مخلوق محدث ، لم يكن ثم كان ، كما تزعم المعتزلة والخوارج : وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم .

قول الرافضة
في أعمال العباد
واختلفت الرافضة في أعمال العباد : هل هي مخلوقة ؟
وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهو « هشام بن الحكم » يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى « جعفر بن حرب » عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه ، اضطرار من وجه ، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيئ عليها .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي ، ولا تفويض كما قالت المعتزلة ، لأن الرواية عن الأئمة - زعموا - جاءت بذلك ، ولم يشكفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئاً .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة .

قول الرافضة
في إرادة الله
واختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه .
وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » و « هشام الجواليقي » يزعمون أن إرادة الله عز وجل حركة ، وهي معنى ، لا هي الله ولا هي غيره ، وأنها صفة لله ليست غيره ، وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد ، تعالى عن ذلك ! .

(٢) والفرقة الثانية منهم « أبو مالك الحضرمي » و « علي بن ميثم »^(١) ومن تابعهما .

يزعمون أن إرادة الله غيره ، وهي حركة لله كما قال هشام ، إلا أن هؤلاء خالفوه ، فزعموا أن الإرادة حركة ، وأنها غير الله ، بها يتحرك .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة .

يزعمون أن إرادة الله ليست بحركة ، فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول : إنها مخلوقة لله لا بإرادة ، ومنهم من يقول : إرادة الله سبحانه لتكوين الشيء هو الشيء ، وإرادته لأفعال العباد هي أمره بإيهاهم بالفعل ، وهي غير فعلهم ، وهم يابون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون : لا نقول قبل الفعل : إن الله أراده ، فإذا فعلت الطاعة قلنا : أرادها ، وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها

قول الرافضة
في الاستطاعة

واختلفت الروافض في الاستطاعة :

وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » .

يزعمون أن الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة في الوقت ، والآلة التي بها يكون الفعل ، كاليد التي يكون بها اللطم والفأس التي تكون بها النجارة والإبرة التي تكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيّج الذي من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا ، فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد

(١) علي بن ميثم : هو علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار ، وصماه ابن حزم علي بن ميثم الصابوني ، وله ترجمة في فهرس ابن النديم (١٧٥ ل ٢٤٩ م) وانظر الانتصار في الرد على ابن الراوندي (١٧٢ و ١٤٢ و ٩٩ و ١٧٣) ووقع في منهاج السنة نقلا عن هذا الكتاب (٢٠٨ / ١) « علي بن ميثم » وهو تحريف

إلا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث ، فإذا وُجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وأن الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه .

(٢) والفرقة الثانية منهم « زرارة بن أعين » و « عبيد بن زرارة » و « محمد ابن حكيم » و « عبد الله بن بكير » و « هشام بن سالم الجواليقي » و « حميد ابن رباح (؟) » و « شيطان الطاق » .
يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي الصّحة ، وبها يستطيع المستطيع ، فكل صحيح مستطيع .

وكان « شيطان الطاق » يقول : لا يكون الفعل إلا أن يشاء الله .
وحكى عن « هشام بن سالم » أن الاستطاعة جسم ، وهي بعض المستطيع .
ومن الرافضة من يقول : الاستطاعة كل ما يُنال الفعل إلا به ، وذلك كله قبل الفعل ، والقائل بهذا « هشام بن حرول » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب « أبي مالك الحضرمي » .
يزعمون أن الإنسان مستطيع للفعل في حال الفعل ، وأنه يستطيعه لا باستطاعة في غيره .

وحكى « زرقان » عنه أنه كان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل للفعل ولتركه .
(٤) والفرقة الرابعة منهم : يزعمون أن الإنسان إن كان قادرا بالات وجِدَ فهو قادر من وجه ، وغير قادر من وجه .

قوله الروافض	واختلفت الروافض في أفعال الناس والحيوان : هل هي أشياء أم ليست
في أعمال	بأشياء ؟ وهل هي أجسام أم لا ؟ .
الإنسان	وهم ثلاث فرق :
والحيوان	

(١) فالفرقة الأولى [منهم] « المشامية » أصحاب « هشام بن الحكم » .

يزعمون أن الأفعال صفات للفاعلين ، ليست هي هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء .

وحكى عنه أنه قال : هي معاني ، وليست بأشياء ولا أجسام ، وكذلك قوله في صفات الأجسام ، كالحركات والسكنات والإرادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والإيمان ، فأما الألوان والطعوم والأرايح فكان يزعم أنها أجسام ، وأن لون الشيء هو طعمه ، وهو رائحته

وحكى « زرقان » عنه أنه قال : الحركة فعل ، والسكون ليس بفعل .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم ، أشياء ، وهي أجسام ، وأنه لا شيء إلا الأجسام ، وأن العباد يفعلون الأجسام ، وهذا قول « الجوالقية » ^(١) و « شيطان الطاق » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة ، يقولون في ذلك كأقويل المعتزلة ، ويختلفون فيه باختلافهم :

فمنهم قوم يزعمون أن أفعال الإنسان وسائر الحيوان أعراض ، وكذلك قولهم في الألوان والطعوم والأرايح والأصوات وسائر صفات الأجسام .

وسندكر اختلاف المعتزلة في ذلك عند ذكرنا أقاويل المعتزلة ، فلهذه العلة لم نستقص أقاويل المعتزلة في هذا الموضع من كتابنا ؛ إذ كنا إنما نحكى في هذا الموضع أقاويل الشيع دون غيرهم .

واختلفت الروافض فيما يتولد عن فعل الإنسان : هل هو فعله ؟ وهل يحدث قول الروافض للفاعل فعلا في غيره أولا يحدث الفعل إلا في نفسه ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الفاعل لا يفعل في غيره فعلا ،

(١) منسوبون إلى هشام بن سالم الجواليقي ، وفي خطط المقرئ (٢ / ٣٤٨)
هشام بن سالم الجوالقي ، وسالم الجولقية

ولا يفعل إلا في نفسه ، ولا يثبتون الإنسان فاعلا لما يتولد عن فعله ، كالألم المتولد عن الضربة ، واللذة التي تحدث عند الأكل وسائر المتولدات .

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والنص على علي بن أبي طالب : يزعمون أن الفاعل منا ما يحدث الفعل في غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالألم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجر بن وذهاب السهم المتولد عن الرمية ، فللمن تولد ذلك عن فعله .

واختلفت الروافض في رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة .
وهم فرقتان :

قول الروافض
في الرجعة

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب ، وهذا قول الأكثر منهم ، وزعموا أنه لم يكن في بني إسرائيل شيء إلا ويكون في هذه الأمة مثله ، وأن الله سبحانه قد أخيا قوما من بني إسرائيل بعد الموت ، فكذلك يحيي الأموات [في هذه الأمة] ويردهم إلى الدنيا قبل يوم القيامة .
(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم أهل النلو : ينكرون القيامة والآخرة ، ويقولون : ليس قيامة ، ولا آخرة ، وإنما هي أرواح تتناسخ في الصور : فمن كان محسنا جُوزِي : بأن يُنقلَ روحه إلى جسد لا يلحقه [فيه] ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئا جُوزِي : بأن ينقل روحه إلى أجساد يلحق الروح في كونه فيها الضرر والألم ، وليس شيء غير ذلك ، وأن الدنيا لا تزال أبداً هكذا .

واختلفت الروافض في القرآن : هل زيد فيه أو نقص منه؟
وهم ثلاث فرق (١) :

قول الروافض
في القرآن هل
زيد فيه أو
نقص منه

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن القرآن قد نقص منه ، وأما الزيادة فذلك غير

(١) سقط ذكر الفرقة الثانية من هذه الفرق

جائز أن يكون قد كان ، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيّر منه شيء عما كان عليه ،
فأما ذهاب كثير منه فقد ذهب كثير منه ، والإمام يحيط علماً به ، [.....]
(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة : يزعمون
أن القرآن ما نَقَصَ منه ، ولا زيد فيه ، وأنه على ما أنزل الله تعالى على نبيه
عليه الصلاة والسلام ، لم يُقَيَّر ولم يُبَدَّل ، ولا زال عما كان عليه .

واختلفت الروافض في الأئمة : هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء
أم لا يجوز ذلك ؟
وهم ثلاث فرق :
(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأئمة لا يكونون أفضل من الأنبياء ،
بل الأنبياء أفضل منهم ، غير أن بعض هؤلاء جَوَّزوا أن يكون الأئمة أفضل
من الملائكة .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة ،
وأنه لا يكون أحد أفضل من الأئمة ، وهذا قول طوائف منهم .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة : يزعمون أن
الملائكة والأنبياء أفضل من الأئمة ، ولا يجوز أن يكون الأئمة أفضل من
الأنبياء والملائكة .

واختلفت الروافض في الرسول عليه السلام : هل يجوز عليه أن يعصى أم لا ؟
وهم فرقان :
قول الروافض
في جواز المعصية
على الرسول

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - جائز
عليه أن يعصى الله ، وأن النبي قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر ، فأما الأئمة

فلا يجوز ذلك عليهم ؛ لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله ، والأئمة لا يوحى إليهم ، ولا تهبط الملائكة عليهم ، وهم معصومون ، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ، ولا يغلطوا ، وإن جاز على الرسول العصيان ، والقائل بهذا القول « هشام بن الحكم » .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا يجوز على الرسول عليه السلام أن يعصى الله - عز وجل - ولا يجوز ذلك على الأئمة ، لأنهم جميعاً حُجِّجَ الله ، وهم معصومون من الزلل ، ولو جاز عليهم السهو واعتقاد المعاصي وركوبها لكانوا قد ساءوا المأمومين في جواز ذلك عليهم ، كما جاز على المأمومين ، ولم يكن المأمومون أخوَجَ إلى الأئمة من الأئمة لو كان ذلك جائزاً عليهم جميعاً .

واختلفت الروافض في الأئمة : هل يسع جهلهم ؟ وهل الواجب عرفانهم قول الراوفض
في الأئمة هل فقط أم الواجب عرفانهم والقيام بالشرائع التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ يسع جهلهم
وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن معرفة الأئمة واجبة ، وأن القيام بالشرائع التي جاء بها الرسول واجب ، وأن من جهل الإمام فاته مات ميتة جاهلية .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه شريعة ، ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط ، فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم « اليعفورية » : يزعمون أنه قد يسع جهل الأئمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كفرون .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون في القدر بقول المعتزلة : إن المعارف

ضرورة ، ويفارقون اليعفوربة في جهل الأئمة ، ولا يستحلون الخصومة في الدين ،
واليعفوربة أيضاً لا تستحلها .

قول الروافض
في علم الإمام

واختلفت الروافض في الإمام : هل يعلم كل شيء أم لا ؟

ونهم فرقتان :

- (١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الإمام يعلم كل ما كان وكل
ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا
وزعم هؤلاء أن الرسول كان كاتباً ، ويعرف الكتابة وسائر اللغات .
- (٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام
والشريعة ، وإن لم يحيط بكل شيء علماً ؛ لأنه القيم بالشرائع والحافظ لها ،
ولما يحتاج الناس إليه ، فأما ما لا يحتاجون إليه فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام .

قول الروافض
في ظهور
الأعلام على
الأئمة

واختلفت الروافض في الأئمة : هل يجوز أن تظهر عليهم الأعلام أم لا ؟

وهم أربع فرق :

- (١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأئمة تظهر عليهم الأعلام
والمعجزات ، كما تظهر على الرسل ، لأنهم حُجِّجَ الله سبحانه وتعالى ، كما أن الرسل
حُجِّجَ الله ، ولم يجوزوا هَبَوطَ الملائكة بالوحي عليهم .
- (٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم ، وتهبط
للملائكة بالوحي عليهم ، ولا يجوز أن ينسخوا الشرائع ، ولا يبدلوها ، ولا يغيروها .
- (٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم ، وتهبط
للملائكة بالوحي عليهم ، ويجوز أن ينسخوا الشرائع ، ويبدلوها ، ويغيروها .
- (٤) والفرقة الرابعة [منهم] : يزعمون أن الأعلام لا تظهر إلا على الرسل ،

وكذلك الملائكة لا تهبط إلا عليهم بالوحي ، ولا يجوز أن ينسخ الله سبحانه شريعته على ألسنتهم ، بل إنما يحفظون شرائع الرسل ، ويقومون بها .

واختلفت الروافض في النظر والقياس .
وهم ثمانى فرق :

قول الروافض
في النظر
والقياس

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم جمهورهم ، يزعمون أن المعارف كلها اضطراب وأن الخلق جميعاً مضطرون ، وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم ، وما تعبد الله العباد بهما .

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم أصحاب « شيطان الطاق » : يزعمون أن المعارف كلها اضطراب ، وقد يجوز أن يمنعها الله سبحانه بعض الخلق ، فإذا منعها بعض الخلق وأعطاه بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم أصحاب « أبي مالك الحضرمي » : يزعمون أن المعارف كلها اضطراب ، وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق ، فإذا منعها الله بعض الخلق وأعطاه بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة .

(٤) والفرقة الرابعة منهم أصحاب « هشام بن الحكم » : يزعمون أن المعرفة كلها اضطراب بإيجاب الخلقة ، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم بالله عز وجل .

(٥) والفرقة الخامسة منهم : يزعمون أن المعارف ليس كلها اضطراباً ، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسباً ، ويجوز أن تكون اضطراباً ، وإن كانت كسباً أو كانت اضطراباً فليس يجوز الأمر بها على وجه من الوجوه ، وهذا قول « الحسن بن موسى » .

(٦) والفرقة السادسة منهم : يزعمون أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله ، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل ، فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة^(١) .

(١) في س « فليست العقول دلالة »

ما لم يكن سنة بينة ، واعتلوا بقول الله عز وجل (١٧ : ١٥) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

(٧) والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس ، وأنهما يؤديان إلى العلم ، وأن العقول حجة في التوحيد : قبل مجيء الرسل ، وبعد مجيئهم .
(٨) والفرقة الثامنة منهم : يزعمون أن العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل ، ولا بعد مجيئهم ، وأنه لا يُعلم شيء من الدين ، ولا يلزم فرض ، إلا بقول الرسل والأئمة ، وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول - عليه السلام - لا حجة على الخلق غيره .

وقالت الروافض بأجمعها بنفي اجتهد الرأي في الأحكام وإنكاره

واختلفت الروافض في النسخ والمنسوخ : هل يقع ذلك في الأخبار أم لا ؟ قول الروافض
وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن النسخ قد يجوز أن يقع في الأخبار فيخبر الله سبحانه أن شيئاً يكون ، ثم لا يكون ، وهذا قول أكثر أهلهم وأئمتهم
(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا يجوز وقوع النسخ في الأخبار ، وأن يخبر الله سبحانه أن شيئاً يكون ثم لا يكون ، لأن ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين .

واختلفت الروافض في الإيمان ماهو؟ وفي الأسماء .
قول الروافض
في الإيمان
وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم جمهور الرافضة : يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله ، وبالإمام ، وبجميع ما جاء من عندهم ، فأما المفرقة بذلك

فضرورة عندهم ، فإذا أقرَّ وعَرَفَ فهو مؤمن مسلم ، وإذا أقر ولم يعترف فهو مسلم وليس بمؤمن .

رأى ابن جبرويه (٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم قوم من متأخريهم من أهل زماننا هذا : يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات ، وأن الكفر جميع المعاصي ، ويُثبتون الوعيد ، يزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار ، وهذا قول « ابن جبرويه » رأى على بن ميثم (٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب « على بن ميثم » : يزعمون أن الإيمان اسم للعرفة والإقرار ولسائر الطاعات ، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومن ترك شيئا مما افترض الله عليه غير جاهدٍ له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقا ، وهو من أهل الملة : تحمل مناهجته ، وموارثته ، ولا يكفرون المتأولين .

قول الروافض في الوعيد .
وهم فرقان :

(١) فالفرقة الأولى منهم يثبتون الوعيد على مخالفهم ، ويقولون : إنهم يعدّون ، ولا يقولون بإثبات الوعيد فيمن قال بقولهم ، يزعمون أن الله سبحانه يُدخلهم الجنة ، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها ، ورَوَوْا في ذلك عن أئمتهم أن ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصي سألوا الله فيهم ، فصَحَّ عنهم ، وما كان بين الشيعة وبين الأئمة تجاوزوا عنه ، وما كان بين الشيعة وبين الناس من المظالم شَفَعُوا لهم إليهم حتى يصفحوا عنهم .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يذهبون إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عز وجل يعذب كل مرتكب الكبائر ، من أهل مقاتلتهم كان أو من غير أهل مقاتلتهم ، ويخلصهم في النار .

قول الروافض في خلق الشيء .
واختلفت الروافض في خلق الشيء : أهو الشيء أم غيره ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » : يزعمون أن خلق الشيء صفة للشيء ، لا هو الشيء ولا هو غيره ؛ لأنه صفة للشيء ، والصفة لا توصف ، وكذلك زعموا أن البقاء صفة للباقي ، لا هي هو ولا غيره ، وكذلك الفناء صفة للفانى ، لا هي هو ولا هي غيره .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الخلق هو المخلوق ، وأن الباقي يبقى لا ببقاء ، وأن الفانى يفنى لا بفناء .

واختلفت الروافض في عذاب الأطفال في الآخرة .
وهم فرقتان :

قول الرافضة
في عذاب
الأطفال

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأطفال جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ، كل ذلك له أن يفعله .

(٢) والفرقة الثانية - وهم أصحاب « هشام بن الحكم » ، فيما حكى « زرقة » عنه ، فإن لم يكن هشام بن الحكم قاله فمن يقوله اليوم كثير - يزعمون أنه لا يجوز أن يعذب الله سبحانه الأطفال ، بل هم في الجنة .

واختلفت الروافض في ألم الأطفال في الدنيا .
وهم ثلاث فرق :

قول الروافض
في ألم الأطفال
في الدنيا

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأطفال يألمون في الدنيا ، وأن ما يلأمهم فعل الله بإيجاب الخلقة ؛ لأن الله خلقهم خلقة يألمون إذا قطعوا أو ضربوا .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأطفال يألمون في الدنيا ، وأن الألم الذى يحل فيهم فعل الله لا بإيجاب الخلقة ، ولكن باختراع ذلك فيهم ، وكذلك

قولهم في سائر المتولدات ، كالصّوت الحادث عند الاصطكاك ، وذهاب الحجر الحادث عند دفعتنا للحجر ، وما أشبه ذلك .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالإمامة والاعتزال : يزعمون أن الآلام التي تحمل في الأطفال منها ما هو فعل الله ، ومنها ما هو فعل لغيره ، وأن ما يفعله من الألم فإنما يفعله اختراعا لا لسبب يوجبه .

وأجمعت الروافض على تصويب علي رضوان الله عليه في حربه من حارب ، وتخطئة من حارب عليا .

واختلفت الروافض في محارب علي .
وهم فرقتان :

قول الروافض
فيمن حارب
عليا

(١) فالفرقة الأولى منهم يقولون يا كفار من حارب عليا وتضليله ، ويشهدون بذلك على طلحة والزبير ومعاوية بن أبي سفيان ، وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به بعد الرسول عليه السلام .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن من حارب عليا فاسق ، ليس بكافر ؛ إلا أن يكون حارب عليا عنادا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وردا عليه ، فهم كفار وكذلك يقولون في ترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الائتمام بعلي بن أبي طالب بعده : إنهم إن كانوا تركوا الائتمام به عنادا للرسول وردا عليه فهم كفار ، وإن كانوا تركوا ذلك لا على طريق العناد والتكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم والرد عليه فسقوا ولم يكفروا .

واختلفت الروافض في التحكيم :
وهم فرقتان :

قول الروافض
في التحكيم

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن علياً إنما حكمم للتقية^(١) ، وأنه مصيب في تحكيمه للتقية ، وأن التقية تسعّه إذا خاف على نفسه .

واعتلوا في ذلك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في تقية في أول الإسلام يكتم الدين .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن التحكيم صواب على أى وجه فعله ، على التقية أو على غير التقية .

وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قتلت ، حتى يظهر قول الروافض لها الامام ، وحتى يأمرها بذلك .

واعتلت في ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يأمره الله عز وجل بظهور الإمام بالقتال كان مخزماً على أصحابه أن يقاتلوا .

وأجمعوا على أنه لا يجوز الصلاة خلف الفاسقين ، وإنما يصلون خلف الفاسقين قولهم في الصلاة خلف مخالفيهم . ثم يعيدون صلاتهم .

واختلفت الروافض في سبائ نساء مخالفيهم ، وأخذ أموالهم إذا أمكنهم ذلك . قولهم في سبائ نساء مخالفيهم . وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يستحلون ذلك ، ويستحبونه ، ويستحلون سائر المحظورات ، ويتأولون قول الله عز وجل (٥ : ٩٣) (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) وقوله (٧ : ٣٢) : (قل : من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل : هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة)

(١) انظر الهامشة رقم ٣ في ص ٨٧ من هذا الجزء

(٢) والفرقة الثانية منهم : يحرمون سياء نساء مخالفيهم وأخذ أموالهم بغير حق ، ولا يبيحون المحظورات ولا يستحلونها .

واختلفوا في الجزء الذي لا يتجزأ .

وهم فرقتان :

قول الروافض
في الجزء الذي
لا يتجزأ

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً ، ولا جزء إلا وله جزء ، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخر ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ ، والقائل بهذا القول « هشام بن الحكم » وغيره من الروافض .

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون : إن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ ، وله أجزاء معدودة لها كلٌ وجميعٌ ، ولورفع الباري كل اجتماع في الجسم لبعيت أجزاؤه لا اجتماع فيها ، ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ .

واختلفت الروافض في الجسم : ما هو ؟

وهم ثلاث فرق :

قول الروافض
في حقيقة الجسم

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولا يكون شيء موجوداً إلا ما كان جسماً طويلاً عريضاً عميقاً ، وأنسكروا الأعراض ، وزعموا أن معنى الجسم الطويل العريض العميق أنه شيء موجود ، وأن الباري لما كان شيئاً موجوداً كان جسماً .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن حقيقة الجسم أنه مؤلفٌ مركبٌ مجتمعٌ ، وأن الباري عز وجل لما لم يكن مؤلفاً مجتمعاً لم يكن جسماً .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن حقيقة الجسم أنه يحتمل الأعراض ، وأن أقل قليل الأجسام جزء لا يتجزأ ، وأن الباري لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسماً .

واختلفت الروافض في المداخلة .

قول الروافض
في المداخلة

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم « المشامية » ، وهم - فيما حكى « زرقان » عن هشام - يقولون بالمداخلة ، ويثبتون كون الجسمين اللطيفين في مكان واحد كالحرارة واللون ، ولست أحقق ما حكى زرقان من ذلك كما حكاه .

(٢) والفرقة الثانية منهم : ينكرون المداخلة ، ويحيلون كَوْن جسمين في مكان واحد ، ويزعمون أن الجسمين يتجاوران ويتماسان ، فأما أن يتداخلا حتى يكون حَيِّزها واحدا فذلك محال .

واختلفت الروافض في الإنسان : ما هو ؟

قول الروافض
في حقيقة
الإنسان

وهم أربع فرق^(١) :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإنسان اسم لِمَعْنَيْنِ : لبدن ، وروح ؛ فالبدن مَوَاتٌ ، والروح هي الفاعلة الدِّرَآكةُ الحساسة ، وهي نورٌ من الأنوار ، هكذا حكى « زرقان » عن « هشام بن الحكم » .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، ويُحيلون أن يكون الإنسان أكثر من جزء ؛ لأنه لو كان أكثر من جزء لجاز أن يَحُلَّ في أحد الجزأين إيمانٌ وفي الآخر كفر ، فيكون مؤمنا وكافرا في حال واحد ، وذلك محال . وقد ذهب من أهل زماننا قوم من « النظامية » الذين يزعمون أن الإنسان هو الروح إلى [قول] الروافض .

وذهب أيضاً قوم بمن يميل إلى قول « أبي الهذَّيل » إن الإنسان هو هذا الجسم المرنى إلى القول بالإمامة والرفض .

(١) المذكور قول فرقتين من الرافضة ، وقد ذكر فرقتين من المعتزلة في هذه المسألة .

قول الروافض
في الطفرة

واختلفت الروافض في الطفرة .
وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » فيما حكاه « زرقان »
يقولون : إنَّ الجسم يكون في مكان ، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن
يمر بالثاني .

(٢) والفرقة الثانية منهم ينكرون ذلك ، ويحيلون أن يكون الجسم في
مكان ثم يصير إلى مكان ثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني .

آراء في أمور
مختلفة لهشام
ابن الحكم

وهذه حكاية مذاهب « لهشام » في أشياء من لطيف الكلام :
(١) كان هشام يقول : إن الجن مأمورون ومنهينون ، لأنه قال : (٥٥ :
٣٣) (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم - الآية) وقال : (٥٥ : ٣٤) (فبأى
آلاء ربكما تكذبان) .

(٢) وكان يقول في وسواس الشيطان : إن الله سبحانه يقول (١١٤ : ٤ و
٥) (الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس) قال : فعلمنا أنه يُوسوس ،
وليس يدخل أبدان الناس ، ولكن قد يجوز أن يكون الله سبحانه قد جعل
الجو أداة للشيطان يصل بها إلى القلب ، من غير أن يدخل فيه .

قال : ويعلم ما يحدث في القلب ، وليس ذلك بغيث ؛ لأن الله سبحانه قد
جعل عليه دليلاً ، مثل ذلك أن يشير الرجل إلى الرجل أن أقبل أو أدبر ، فيعلم
ما يريد ، فكذلك إذا فعل الإنسان فعلاً يريد شيئاً من البر عرف الشيطان ذلك
بالدليل ، فينهى الإنسان عنه .

(٣) وقال هشام في الملائكة : إنهم مأمورون ومنهينون ، لقول الله عز وجل
(٢١ : ٢٩) (ومن يقل منهم إني إلهٌ من دونه فذلك نجزيه جهنم) وقال :
(١٦ : ٥٠) (يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤسرون) .

(٤) وكان هشام يقول في الزلازل : إن الله سبحانه خلق الأرض من طبائع مختلفة ، يُمسك بعضها بعضاً ، فإذا ضعفت طبيعة منها غلبت الأخرى فكانت الزلزلة ، وإن ضعفت أشد من ذلك كان الخسف .

(٥) وكان يقول في السحر : إنه خديعة وتخاريق ^(١) ، ولا يجوز أن يقلب الساحر إنساناً حاراً ، أو العصا حية .

وحكى عنه « زرقان » أنه كان يميز المشى على الماء لغير نبي ، ولا يجوز أن تظهر الأعلام على غير نبي :

(٦) وكان يقول في المطر : جائز أن يكون ماء يُضَعِّدُه الله ثم يمطره على الناس ، وجائز أن يكون الله يخرجه في الجو ثم يمطره ، وكان يزعم أن الجو جسم رقيق .

رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم :
« هشام بن الحكم » وهو قطعي ، و « علي بن منصور » و « يونس بن عبد ومؤلفوهم
الرحمن القمي » و « السكاك » و « أبو الأحوص داود بن راشد البصري » .
ومن رِوَاة الحديث : « الفضل ابن شاذان » و « الحسين بن أشكيب »
و « الحسين بن سعيد » .
وقد انتحلهم « أبو عيسى الوراق » و « ابن الراوندي » وألفا لَهُم كتباً
في الإمامة .

(١) تقول « مخرق الرجل مخرقة » تريد موه وكذب ، والأصل في هذه المادة « المخرق » بزنة المفتاح — وهو من لعب الصبيان ، خرقه تقتل ويضرب بعضهم بعضاً بها ، وقال عمرو بن كلثوم :

كأن سيوفنا فينا وفيهم مخاريق بأيدي لاعبين

والتشيع غالب على أهل قم^(١) ، وبلاد إدريس بن إدريس وهى طَنْجَة (٢)
وما والاها ، والكوفة .

وحكى « سليمان بن جرير الزيدى » أن فرقة من الإمامية تزعم أن الأمر بعد
النبي صلى الله عليه وسلم إلى عليّ بن أبي طالب يصنع بالإمامة ما أحبّ : إن شاء
جعلها لنفسه ، وإن ولّاها غيره كان ذلك جائزا إن كان ذلك عدلا ، وله فى ذلك
النيابة إذا نفي ، والتسليم إن شاء ورضى .

وأن فرقة أخرى قالت : إن الدين كله فى يدى عليّ بن أبي طالب ، وإنه
يسند إليه ، وأوجبوا قطع الشهادة على سريرته ، وأن الإمامة بعده فى جماعة أهل
البيت ، غير أنهم خالفوا الفرقة الأولى فى شيئين :

أحدهما — أنهم يزعمون أن عليا تولى أبا بكر وعمر على الصحة ، وسلم بيعتهما
والآخر — أنهم لا يثبتون العصمة لجماعة أهل البيت كما ثبتت أولئك ، ولكنهم
يرجون ذلك لهم ، وأن يصيروا جميعا إلى ثواب الله ورحمته .

(١) « قم — بالضم والتشديد — مدينة أول من مصرها طلحة بن الأحمص
الأشعري . وأهلها كلهم شيعة إمامية ، وأصل ذلك أن سعد بن عبد الله بن سعد بن مالك
ابن عامر الأشعري كان قد ربي بالكوفة ، فانتقل منها إلى قم ، وكان إماميا ، وهو
الذى نقل التشيع إلى أهلها ، فلا يوجد بها سقى قط » قاله ياقوت فى معجم البلدان
(٢) « طنجة — بفتح الطاء وسكون النون — مدينة أزلية ، آبارها ظاهرة ، بناؤها
بالحجارة ، قائمة على البحر ، والمدينة العامرة الآن على ميل من البحر ، وليس لها
سور ، وهى على ظهر الجبل ، وماؤها فى قناة يجرى إليهم من موضع لا يعرفون
منبعه على الحقيقة ، وهى خصبة ، وبين طنجة ونسبة مسيرة يوم واحد » اهـ عن ياقوت

والصنف الثالث من الأصناف الثلاثة التي ذكرناها أن الشيعة يجمعها ثلاثة الزيدية من
أصناف ، وهم « الزيدية » .

وإنما سُموا « زيدية » لتمسكهم بقول « زيد بن علي بن الحسين بن علي
ابن أبي طالب »^(١) .

وكان زيد بن علي يُوعى له بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك^(٢) ، وكان أمير
الكوفة يوسف بن عمر الثقفي^(٣) ، وكان زيد بن علي يُفضل علي بن أبي طالب
على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، ويرى

(١) زيد : هو زيد بن علي بن الحسين السبط بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
- رضي الله عنهم - ويكنى زيد بأبي الحسين ، وأم زيد أم ولد كان المختار بن أبي عبيد
الثقفى قد أهداها إلى علي بن الحسين بن علي ، فولدت له علي : زيدا هذا ، وعمر بن علي ،
وعلي بن علي ، وخديجة بنت علي ، وقد قال خضيب الوائلي : كنت إذا رأيت
زيد بن علي رأيت أسرار النور في وجهه ، وكان المرجئة وأهل النسك لا يعدلون
بزيد أحدا ، وقد ذكر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (٣١٥/١) السبب في
خروج زيد ، وذكر أقوالا متعددة في هذه المسألة ابن الأثير في تاريخه الكامل
(٩٠/٥ بولاق) وانظر - مع ذلك - مقاتل الطالبين لأبي الفرج الأصبهاني (١٢٧)
ومروج الذهب للمسعودي (٢١٨/٣ بتحقيقنا) .

(٢) هشام : هو أبو الوليد هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم ، وأمه
عائشة بنت هشام بن إسماعيل بن هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومي ، وكانت ولادته
عام قتل مصعب بن الزبير سنة اثنتين وسبعين ، فسماه أبوه منصوراً وسمته أمه باسم
أيها هشام بن إسماعيل ، فلم ينكر عبد الملك ذلك ، وولى هشام الخلافة سنة خمس
ومائة ، أتمته الخلافة وهو بالرصافة ، أتمه البريد بالحاقم والقضيب وسلم عليه بالخلافة ،
فرسب من الرصافة حتى أتى دمشق ، وتوفي هشام في عام خمس وعشرين ومائة
بالرصافة ، وانظر تاريخ الكامل لابن الأثير (٥٠/٥ بولاق) ومروج الذهب
(٢١٦/٣ بتحقيقنا) .

(٣) قد مضت ترجمته في (ص ٧٥ من هذا الجزء) .

الخروج على أئمة الجور، فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه سجع من بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر، فأنكر ذلك على من سمعه منه، ففترق عنه الذين بايعوه فقال لهم: «رفضتموني» فيقال: إنهم سُمُوا الرافضة لقول زيد لهم «رفضتموني» وبقي في شِرْذمة، فقاتل يوسف بن عمر، فقتل، ودُفن ليلاً، وكان معه نصر ابن خزيمة العبسي، ثم إنه ظهر على قبره، فنبش، وصلب عرياناً، وله قصة يطول سرُّدُها، ولو ذكرناها لطلَّ بذكرها الكتاب.

ثم خرج ابنه «يحيى بن زيد»^(١) بعده في أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك^(٢)،

(١) قال المسعودي في مروج الذهب (٢٢٥/٣): «ظهر في أيام الوليد بن يزيد يحيى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام - بالجوزجان من بلاد خراسان، منكرًا للظلم وما عم الناس من الجور، فسير إليه نصر بن سيار مسلم بن أحوز المازني، فقتل يحيى في المعركة بقرية يقال لها أرعونة، ودفن هنالك، وقبره مشهور مزور إلى هذه الغاية، وليحيى وقائع كثيرة، وقتل في المعركة بسهم أصابه في صدغه، فولى أصحابه عنه يومئذ، وأخذ رأسه فحمل إلى الوليد، وصلب جسده بالجوزجان، فلم يزل مصلوباً إلى أن خرج أبو مسلم صاحب الدولة العباسية، فقتل أبو مسلم سلم بن أحوز، وأنزل جثة يحيى، فصلى عليها في جماعة أصحابه، ودفنت هناك، وأظهر أهل خراسان النياحة على يحيى بن زيد سبعة أيام في سائر أعمالها في حال أمنهم على أنفسهم من سلطان بني أمية، ولم يولد في تلك السنة بخراسان مولود إلا وسمي يحيى أو زيد لما داخل أهل خراسان من الجزع والحزن عليه. وكان ظهور يحيى في آخر سنة خمس وعشرين، وقيل: في أول سنة ست وعشرين ومائة، وكان يحيى يوم قتل يكثر من التمثل بقول الحنساء:

نهين النفوس وهون النفوس من يوم السكرية أوفى بها

وانظر مع ذلك كامل ابن الأثير (١٠٧/٥ بولاق).

(٢) الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، وقد بويع الوليد ابن يزيد في اليوم الذي توفي فيه هشام بن عبد الملك، وهو يوم الأربعاء لست خلون من شهر ربيع الآخر سنة خمس وعشرين ومائة، ثم قتل بالبخراء يوم الخميس لليلتين

فوجه إليه نصر بن سيار^(١) صاحب خراسان بصاحب شرطته سلم بن أخور المازني فقتله وقال يحيى بن زيد في أبيه زيد لما قتل بالكوفة :

خليتي عني بالمدينة بلغنا بني هاشم أهل الثهي والتجارب
فحتى متى مروان يقتل منكم خياركم والدهر جثم العجائب
وحق متى ترضون بالخسف منهم وكنتم أباة الخسف عند التعارب
لكل قتييل معشر يطلبونه وليس لزيد بالعراقي طالب
وقال « دُعيل الخزاعي »^(٢) يرثي يحيى بن زيد :

بقيتا من جمادى الآخرة سنة ست وعشرين ومائة ، فكانت ولايته سنة وشهرين
واثنين وعشرين يوما ، وقتل وهو ابن أربعين سنة (انظر مروج الذهب للمسعودي
٢٢٤/٣ بتحقيقنا ، طبعة ثانية ، وكامل ابن الأثير ١٠٤/٥ بولاق ، ومعجم البلدان
لإيادوت ٨٧/٢) .

(١) نصر بن سيار بن رافع ، من بني جندع بن ليث بن كنانة ، وهم رهط عبيد بن
عمير بن قتادة الليثي ، وكان سيار بن رافع مع مصعب بن الزبير ، فسرق عيبة ، فقطع
عبد الرحمن بن سمرة يده ، فكان يقال له الأقطع ، وكان ابنه نصر يكنى أبا الليث ،
ولاه هشام بن عبد الملك خراسان فلم يزل واليا عليها عشر سنين حتى وقعت الفتنة ،
فخرج يريد العراق فأتى بالطريق ، بناحية ساوة . وهو صاحب الأبيات التي بعث بها
إلى مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية حين ظهر أبو مسلم الخراساني يدعو أول
الأمر لإبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ، وهذه الأبيات هي قوله :

أرى بين الرماد وميض نار ويوشك أن يكون له ضرام
فإن النار بالعودين تنذكي وإن الحرب أولها الكلام
أقول من التعجب : ليت شعري أليقظ أمية أم نيام ؟
فإن يك قومنا أضحوا نياما فقل : قوموا فقد حان القيام

وانظر (معارف ابن قتيبة ١٨٥ ومروج الذهب ٢٥٥/٢ وما بعدها ، وكامل ابن
الأثير ١٥٣، ١١٩، ١٠٧، ٩٩، ٩٤، ٧٩/٥)

(٢) ستأتي قريبا ترجمته (في ص ١٤٤ من هذا الجزء) عند كلام المؤلف على
امقتل لحسين السبط بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب .

قبور بكونان وأخرى بطيبة وأخرى بفتح نالها صلواتي^(١)
وأخرى بأرض الجوزجان مجلها وأخرى بباخرا لدى الغربات^(٢)
يعنى بالقبور التي بأرض الجوزجان « يحيى بن زيد » ومن قتل معه .
والزبدية ست فرق^(٣) :

(١) كونان : أراد الكوفة ، وبها قتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، وجماعة
من أهل البيت ، وطيبة - بفتح الطاء وسكون الياء - هى مدينة الرسول صلى الله
عليه وسلم ، وفيها قتل أيضا جماعة من أهل البيت منهم محمد بن عبد الله بن الحسن
الذى قتله عيسى بن موسى الهاشمي (وانظر ص ٧١ من هذا الجزء) وفتح - بفتح
الفاء وتشديد الحاء المعجمة - واد بـسكة ، وفيه قتل أبو عبد الله الحسين بن علي بن
الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكان قد خرج يدعو إلى نفسه
فى ذى القعدة سنة ١٦٩ وباعه جماعة من العلويين بالخلافة بالمدينة ، وخرج إلى مكة
فلما كان بفتح لقيته جيوش بني العباس وعليهم العباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن
العباس ، فالتقوا يوم التروية من سنة ١٦٩ ، فبذلوا له الأمان ، فقال : الأمان أريد ،
فيقال : إن مبارك التركي رشقه بسهم فإت ، وحمل رأسه إلى الهادي ، وقتلوا جماعة
من عسكره وأهل بيته ، فبقى قتلاهم ثلاثة أيام حتى أكلتهم السباع ، ولهذا يقال :
لم تكن مصيبة بعد كربلاء التي قتل فيها أبو عبد الله الحسين السبط أشد وأفج من
فتح (انظر معجم البلدان فى مواد هذا البحث)

(٢) الجوزجان : اسم كورة واسعة من كور بلخ بخراسان ، وبها قتل يحيى بن
زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وباخرا : موضع بين الكوفة وواسط ،
وهو إلى الكوفة أقرب ، وفيه كانت الوقعة بين أصحاب أبي جعفر المنصور وإبراهيم
بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقتل إبراهيم هناك ، وقبره ثمة يزار ،
والغربات : جمع غربة - بالتحريك - وهى عند أهل الحجاز شجرة ضخمة شاكة
خضراء يتخذ منها القطران ، وأهل بغداد لا يعرفون الغرب إلا شجر الخلاف (انظر
معجم البلدان)

(٣) قال المسعودى فى مروج الذهب (٢٢٠/٣) : « وقد ذكر جماعة من
مصنفي كتب المقالات والآراء والديانات ، كابن عيسى محمد بن هارون الوراق وغيره ،

(١) ففهم « الجارودية » أصحاب « أبي الجارود »^(١) .

الجارودية .

وإنما سُموا « جَارُودِيَّة » لأنهم قالوا بقول « أبي الجارود »

يزعمون أن النبي - صلى الله عليه وسلم ! - نصَّ علي « علي بن أبي طالب »
بالوصف لا بالتسمية ، فكان هو الإمام من بعده ، وأن الناس ضَلُّوا وكفروا
بتركهم الاقتداء به بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم « الحسن » من بعد علي
هو الإمام ، ثم « الحسين » هو الإمام من بعد الحسن .

وافترقت الجارودية فرقتين :

فرقة زعمت أن علياً نص على إمامة « الحسن » وأن الحسن نص على إمامة
« الحسين » ثم هي شُورَى في ولد الحسن وولد الحسين ، فمن خرج منهم يدعو

أن الزيدية كانت في عصرهم ثمان فرق : أولها الفرقة المعروفة بالجارودية ، وهم
أصحاب أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي ، وذهبوا إلى أن الإمامة مقصورة في ولد
الحسن والحسين دون غيرهما ، ثم الفرقة الثانية المعروفة بالمرتدية ، ثم الفرقة الثالثة
المعروفة بالأبرقية ، ثم الفرقة الرابعة المعروفة باليعقوبية ، وهم أصحاب يعقوب بن علي
السكري ، ثم الفرقة الخامسة المعروفة بالعميمية (خ بالعقمية ، وكلاهما محريف ، وانظر
ص ١٣٧ الآتية) ثم الفرقة السادسة المعروفة بالأبترية ، وهم أصحاب كثير الأبتر والحسن
بن صالح بن يحيى (بن حى) ثم الفرقة السابعة المعروفة بالجريزية ، وهم أصحاب سليمان بن
جرير ، ثم الفرقة الثامنة المعروفة باليمانية ، وهم أصحاب محمد بن اليمان الكوفي « اه المقصود
منه ، وفيه أولا تسمية الفرق كلها ، وثانيا أنه زاد فرقتين على ما ذكره المؤلف

(١) قال السيد المرتضى في التاج (٢/٢١٨) : « والجارودية : فرقة من الزيدية
من الشيعة نسبت إلى أبي الجارود زياد بن أبي زياد (والمسعودي سباه زياد بن المنذر
العبدي) وأبو الجارود هو الذي سباه الإمام الباقر سرخوبا وقسمه بأنه شيطان يسكن
البحر » اه المقصود منه ، وقال الخزرخى في الخلاصة (١٢٦) : « زياد بن المنذر
المهمداني ، أو النهدي ، أبو الجارود ، الأعمى ، السكري ، رأس الجارودية ، مبتدع
ضال ، كذبه ابن معين ، وقال ابن حبان : يضع » اه وانظر (خطط القرطبي ٢/٢٥٢
بولاق ، والفرق بين الفرق ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢١٦ والمثل والنحل ١/٢٥٥)

إلى سبيل ربه ، وكان عالماً باضلاً ، فهو الإمام .
 وفرقة زعمت أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على « الحسن » بعد عليٍّ
 وعليٍّ « الحسين » بعد الحسن ؛ ليقوم واحد بعد واحد .
 واختلفت الجارودية في نوع آخر ثلاث فرق :
 فزعمت فرقة أن « محمد بن عبد الله بن الحسن »^(١) لم يمت وأنه يخرج ويغلب .
 وفرقة أخرى زعمت أن « محمد بن القاسم »^(٢) صاحب الطالقان حتى لم يمت
 وأنه يخرج ويغلب .

(١) انظر ص ٧١ والهامشة رقم ١ في ص ١٣٢ من هذا الجزء
 (٢) هو محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ،
 وأمه صفية بنت موسى بن عمر بن علي بن الحسين ، ويكنى أبا جعفر ، وكانت العامة
 تلقبه الصوفي لأنه كان يمدن لبس الثياب من الصوف الأبيض ، وكان من أهل العلم
 والفقه والدين والزهد ، وكان يذهب إلى القول بالعدل والتوحيد ، ويرى رأى الزيدية
 الجارودية . خرج في أيام المعتصم بالطالقان ، فأخذ عبد الله بن طاهر ، ووجه به
 إلى المعتصم بعد وقائع كانت بينه وبينه ، فحبس - فيما ذكر - بسامرا عند مسرور
 الخادم ، حتى حبس ضيق ، ثم حول إلى موضع آخر ، وأجرى عليه طعام ، ووكّل به قوم
 يحفظونه ، فلما كان ليلة الفطر واشتغل الناس بالعيد والتهنئة (وذلك في سنة ٢١٩)
 هرب من الحبس ليلاً ، دلى إليه حبل من كوة كانت في أعلى البيت يدخل منها الضوء ،
 فلما أصبحوا أتوه بالطعام فلم يجدوه ، ولم يعثر له بعدهما على أثر (انظر الكامل لابن الأثير
 ١٦٢/٦ بولاق) وقد تنوزع في محمد بن القاسم هذا : فمن قائل يقول : إنه قتل بالسم
 ومنهم من يقول : إن ناساً من شيعته من الطالقان أتوا البستان الذي حبس فيه فتأتوا
 للخدمة فيه من غرس وزراعة ، واتخذوا سلاط من الحبال واللبود ، وتقبوا الأرزج
 وأخرجوه فذهبوا به ، فلم يعرف له خير إلى هذه القاية ، وقد انقاد إلى إمامته خلق
 كثير من الزيدية ، ومنهم خلق كثير يزعمون أن محمداً لم يمت وأنه حي يرزق ،
 وأنه يخرج فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً ، وأنه مهدي هذه الأمة ، وأكثر هؤلاء
 بناحية الكوفة وجبال طبرستان وكثير من خراسان ، وقول هؤلاء في محمد بن القاسم
 بجو قول رافضة الكيسانية في محمد بن الحنفية ونحو قول الواقعية في موسى بن موسى
 ابن جعفر وهم المبطورة (وانظر مروج الذهب للمسعودي ٥٣/٤ بتحقيقنا)

وفرقه قالت مثل ذلك في « يحيى بن عمر »^(١) صاحب الكوفة
(٢) والفرقة الثانية من الزيدية « الشَّيْخَانِيَّة »^(٢) أصحاب « سليمان بن جرير
الزيدى »^(٣) .

يزعمون أن الإمامة شورى ، وأنها تصلحُ بتقد رجلين من خيار المسلمين ،
وأنها قد تصلح في الفضول وإن كان الفاضل أفضل في كل حال ، ويثبتون
إمامة الشيخين أبي بكر وعمر .

وحكى « زُرْقَان » عن سليمان بن جرير أنه كان يزعم أن بيعة أبي بكر وعمر
خطأ لا يستحقان - بها اسم الفسق من قبل التأويل ، وأن الأمة قد تركت الأصلح
في بيعتهم إياها .

(١) هو أبو الحسن يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي
ابن أبي طالب ، أمه فاطمة بنت الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر
ابن أبي طالب ، كان رجلا فارسا شجاعا شديد البدن مجتمعا القلب بعيدا من رفق
الشباب وما يعاب به مثله ، وكان قد خرج في أيام المتوكل إلى خراسان ، فرده
عبد الله بن طاهر ، فأمر المتوكل بتسليمه إلى عمر بن الفرج الرخجى ، فسلم إليه ،
فكلمه بكلام فيه بعض الغلظة ، فرد عليه يحيى وشتمه ، فشكا ذلك إلى المتوكل ، فأمر
به فضرب دررا ، ثم حبسه في دار الفتح بن خاقان ، فمكث على ذلك مدة ، ثم
أطلق ، فمضى إلى بغداد ، فلم يزل بها حينما حتى خرج إلى الكوفة ، فدعا إلى الرضا
من آل محمد صلى الله عليه وسلم ، وأظهر العدل وحسن السيرة بها ، فندب له محمد
ابن عبد الله بن طاهر ابن عمه الحسين بن إسماعيل وضم إليه جماعة من القواد ،
فلما التقى الجمعان لم يزل يحيى يقاتل حتى قتل ، وكان خروجه الآخر في سنة ثمان وأربعين
ومائتين في عهد المستعين بالله ، وقيل : في سنة خمسين ومائتين (وانظر مروج
الذهب للمسعودى ١٤٧/٤ بتحقيقنا ، وكامل ابن الأثير ٤٣/٧ بولاق) .

(٢) يسميها بعض المؤلفين « الجريرية » (انظر خطط المقرئى ٣٥٢/٢)
وسماها في التبصير (ص ١٧) وفي الملل والنحل (٢٥٩/١) السلجانية كما سماها
المؤلف ، ونص في الفرق بين الفرق (ص ٢٤) على أن كلا من الاسمين يقال .

(٣) وقع في خطط المقرئى دون ما عده « سليم بن جرير » .

وكان سليمان بن جرير يُقدِّم على عثمان ويكفره عند الأحداث التي نُفِيت عليه ، ويزعم أنه قد ثبت عنده أن علي بن أبي طالب لا يضل ، ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، ولا يوجب علم هذه النكته على العامة ؛ إذ كان إنما تجب هذه النكته من طريق الروايات الصحيحة عنده .

البترية (٣) والفرقة الثالثة من الزيدية « البُترية » أصحاب « الحسن بن صالح ابن حي »^(١) وأصحاب « كثير النواء » .

وإنما سموا « بُترية » لأن « كثيرا » كان يلقب بالأبتر .

يزعمون أن علياً أفضلُ الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأولاهم بالإمامة ، وأنَّ بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ ؛ لأنَّ علياً ترك ذلك لهما ، ويقفون في عثمان وفي قتلته ، ولا يُقدِّمون عليه بإكفار ، وينكرون رجعة الأموات

(١) قال ابن النديم في الفهرست (٢٥٣) : « ولد الحسن بن صالح بن حي سنة مائة ، ومات متخفياً سنة ثمان وستين ومائة ، وكان من كبار الشيعة الزيدية وعظماهم وعلمائهم ، وكان فقيهاً متكلماً ، وله من الكتب : كتاب التوحيد ، كتاب إمامة ولد علي من فاطمة ، كتاب الجامع في الفقه ، وللحسن أخوان : أحدهما علي بن صالح ، والآخر صالح بن صالح ، هؤلاء على مذهب أخيهما الحسن ، وكان علي متكلماً ، قال محمد بن إسحاق : أكثر علماء المحدثين زيدية ، وكذلك قوم من الفقهاء المحدثين مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وجملة المحدثين » اهـ بحروفه ، ومن التحريف ما وقع في خطط المقرئ (٣٥٢/٢) حيث جاء فيه « ومنهم البترية أصحاب الحسن ابن صالح بن كثير الأبتر » اهـ ، وأحسب أصل العبارة « أصحاب الحسن بن صالح وكثير الأبتر » ومن أعجب العجب ما وقع في القاموس وشرحه « والأبتر لقب المغيرة ابن سعد ، والبترية من الزيدية — بالضم — تنسب إليه ، وضبطه الحافظ بالفتح » اهـ ، والمغيرة بن سعد رافضى ليس من الزيدية في قليل ولا كثير ، وجعل صاحب الملل والنحل (٢٦١/١) هذه الفرقة فرقتين : إحداهما الصالحية ، وهم أتباع الحسن ابن صالح بن حي ، وثانيتهما البترية أصحاب كثير النواء ، ولكنه نص علي أن مقالتهما واحدة .

إلى الدنيا ، ولا يَرَوْنَ لعلّ إمامةً إلا حين بويع ، وقد حُكي أن « الحسن بن صالح بن حنّ » كان يتبرأ من عثمان - رضوان الله عليه ! - بعد الأحداث التي نُقِمت عليه .

(٤) والفرقة الرابعة من الزيدية « النعمية » (١) أصحاب « نعيم بن اليان » (٢) . النعمية

يزعمون أن عليّاً كان مستحقاً للإمامة ، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم ! - وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم في أن ولّت أبا بكر وعمر - رضوان الله عليهما ! - ولكنها مخطئة خطأ بيتنا في ترك الأفضل ، وتبرؤوا من عثمان ، ومن مُحارب علي ، وشهدوا عليه بالكفر .

(٥) والفرقة الخامسة من الزيدية : يتبرّءون من أبي بكر وعمر ، ولا ينكرون رجعة الأموات قبل يوم القيامة .

(٦) والفرقة السادسة من الزيدية يتولّون أبا بكر وعمر ، ولا يتبرّءون ممن يعقوبة يرى منهما ، وينكرون رجعة الأموات ، ويتبرّءون ممن دان بها ، وهم « يعقوبية » أصحاب رجل يدعى « يعقوب » .

واختلفت الزيدية في البارئ عز وجل : أيقال إنه شيء أم لا ؟ قول الزيدية في البارئ عز وجل :

(١) فالفرقة الأولى منهم — وهم جمهور الزيدية — يزعمون أن البارئ عز وجل شيء لا كالأشياء ، ولا تشبه الأشياء .

(١) وقع هذا الاسم في مروج الذهب « العممية » وفي نسخة منه « العقمية » وكلاهما تحريف (وانظر عبارته التي أثرتها لك في ص ١٣٢ من هذا الجزء) .

(٢) لعل هذه الفرقة هي التي سماها المسعودي « اليمانية » وذكر أنها منسوبة إلى محمد بن اليان ، ولم أعر على ترجمة نعيم بن اليان ولا لمحمد بن اليان فيما بين يدي الآن من المراجع

(٢) والفرقة الثانية منهم : لا يقولون إن الباري شيء ، فإن قيل لهم :
افتقولون «إنه ليس بشيء» ؟ قالوا : لا نقول إنه ليس بشيء .

واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات .
وهم فرقتان :

قول الزيدية
في الأسماء
والصفات

(١) فالفرقة الأولى منهم : أصحاب «سليمان بن جرير الزيدى» .
يزعمون أن الباري عالم يعلم لا هو ولا غيره ، وأن علمه شيء ، قادر
بقدره لا مهي هو ولا غيره ، وأن قدرته شيء ، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس ،
كالخياة والسمع والبصر ، وسائر صفات الذات ، ولا يقولون إن الصفات أشياء ،
ويقولون : وجه الله هو الله ، يزعمون أن الله — سبحانه — يزل مريدا ،
وأنه لم يزل كارها للمعاصي ولأن يُعصى ، وأن الإرادة للشيء هي الكراهة لصدقه ،
وكذلك لم يزل راضيا ، ولم يزل ساخطا ، وسخطه على الكافرين هو رضاه
بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم ، ورضا الله عن المؤمنين هو سخطه
أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر لهم ، وقالوا : ولا نقول سخطه
على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الباري عز وجل عالم قادر سميع
بصير ، بغير علم وحياء وقدره وسمع وبصر ، وكذلك قولهم في سائر صفات الذات ،
ويعتقدون أن يقولوا : لم يزل الباري مريدا ، ولم يزل كارها ، ولم يزل راضيا ،
ولم يزل ساخطا .

قول الزيدية
في قدرة الباري
على الظلم
والكذب
واختلفت الزيدية في الباري عز وجل : هل يوصف بالقدرة على أن يظلم
ويكذب ؟ .
وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : أصحاب « سليمان بن جرير الزيدى » .
يزعمون أن البارئ لا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويحور ، ولا يقال « لا يقدر » ؛
لأنه يستحيل أن يظلم ويكذب ، وأحالوا قول القائل « يقدر الله على أن يظلم
ويكذب » وأحالوا سؤاله .

وكان سليمان بن جرير يجيب عن قول القائل « يقدر الله على ما علم أنه لا يفعله » ؟
أن هذا الكلام له وجهان : إن كان السائل يعنى ما علمه أنه لا يفعله مما جاء
الخبر بأنه لا يفعله فلا يجوز القول « يقدر عليه » ولا « لا يقدر عليه » ؛ لأن القول بذلك
محال ، وأما ما لم يأت به خبر فإن كان مما فى العقول دفعه فإن الله عز وجل لا يوصف
به ، وإن من وصفه به تحيل ، فالجواب فى ذلك مثل الجواب فيما جاء الخبر بأنه
لا يكون ، وأما ما لم يأت به خبر وليس فى العقول ما يدفعه ؛ فإن القول « إنه يقدر
على ذلك » جائز ، وإنما جاز القول فى ذلك لجهلنا بالمغيب فيه ، ولأنه ليس فى عقولنا
ما يدفعه ، وإنما قد رأينا مثله مخلوقا .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن البارئ عز وجل يوصف بالقدرة
على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب ، وأنه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله
أن يفعله .

قول الزيدية فى
خلق الاعمال

واختلفت الزيدية فى خلق الأعمال
وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، خلقها وأبدعها
واخترعها بعد أن لم تكن ، فهى محدثة له مخترعة .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنها غير مخلوقة لله ، ولا محدثة له
مخترعة ، وإنما هى كسب للعباد أخذوها واخترعوها وأبدعوها وقملوها .

واختلفت الزيدية في الاستطاعة .

وهم ثلاث فرق :

قول الزيدية
في الاستطاعة

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الاستطاعة مع الفعل ، والأسبق قبل الفعل ،
والشيء الذي يفعل به الإيمان هو الذي يفعل به الكفر ، وهذا قول بعض الزيدية .
(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي مع
الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل ، وإنما يستطيع الفعل إذا فعله ، هكذا حكى
بعض المتكلمين عن « سليمان بن جرير » .

وقرأت في كتاب لسليمان بن جرير أن الاستطاعة بعضُ المستطيع ، وأن
الاستطاعة مجاورة [له] ممازجة كمازجة الدهنين .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وأن الأمر
قبل الفعل ، وأنه لا يوصف الإنسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه في حال كونه .

واختلفت الزيدية في الإيمان والكفر .

وهم فرقتان :

قول الزيدية
في الإيمان
والكفر

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الإيمان المعرفة والإقرار واجتناب
ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفرا ، ليس بشرك ولا جُحُود ،
بل هو كفرٌ نعمة ، وكذلك قولهم في التأويلين إذا قالوا قولاً هو عصيان وفسق
(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات ، وليس
ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفرا ، وهذا قول قوم من متأخريهم ، فأما جمهورهم
وأوائلهم فقولهم القول الأول .

وأجمعت الزيدية أن أصحاب الكبائر كلهم معذَّبون في النار ، خالدون فيها ،
مخلدون أبداً ، لا يُخَرَّجون منها ولا يُغَيَّبون عنها .

قول الزيدية
في مرتكب
الكبيرة

وأجمعوا جميعاً على تصويب علي بن أبي طالب في حربه ، وعلى تخطئة من خاتمه .

واختلفت الزيدية في اجتهاد الرأي :

قولهم في
اجتهاد الرأي

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن اجتهاد الرأي جائز في الأحكام .

(٢) والفرقة الثانية منهم : ينكرون ذلك ، وينكرون الاجتهاد في الأحكام

وأجمعت الزيدية أن علياً كان مصيباً في تحكيمه الحكمين ، وأنه إنما حكم لما خاف على عسكره الفساد ، وكان الأمر عنده يتيماً واضحاً ، فنظر للمسلمين ليتألفهم ، وإتماً أمرهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل ، فخالفا ، فهما اللذان أخطأ ، وأصاب هو .

والزيدية بأجمعها ، ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف القاجر ، ولا تراها إلا خلف من ليس بقاسق .

قولهم في
الخروج على
الأئمة وفي
الصلاة خلف
غالفهم

وأجمعت الروافض والزيدية على تفضيل علي على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى أنه ليس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه .

هذا ذكر من خرج من آل النبي صلى الله عليه وسلم :

ذكر من خرج
من آل البيت

(١) خرج «الحسين بن علي بن أبي طالب» (١) رضي الله عنه منكراً على

يزيد بن معاوية ما أظهر من ظلمه ، فقتل بكر بلاء - رضوان الله عليه - وحديثه

(١) قد مضت ترجمته في ص ٨٣ من هذا الجزء

مشهور ، وقتله عمر بن سعد ، وكان الذي أنفذَ لحاربه عبیدُ الله بن زياد ، وحمل رأسُ الحسين إلى يزيد بن معاوية ، فلما وضع بين يديه نكتَ ثناياه - التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبلها - بقضييه ، وحمل إليه بنو الحسين وبناته وسائر نسائه على الأفتاب ، فهم بقتل الذكور ، فكشف عن عاناتهم ينظر إليهم : هل أنبتوا أم لا ؟ ثم من عليهم .

مقتل الحسين
ابن علي

وقتل مع الحسين من آل النبي صلى الله عليه وسلم ابنة « علي الأكبر » ومن ولد أخيه الحسن « عبدُ الله بن الحسن » و « القاسم بن الحسن » و « أبو بكر ابن الحسن » ومن إخوته « العباس بن علي » و « عبدُ الله بن علي » و « جعفر ابن علي » و « عثمان بن علي » و « وأبو بكر بن علي » و « محمد بن علي » وهو محمد الأصغر ، ومن ولد جعفر بن أبي طالب « محمد بن عبد الله بن جعفر » و « عون بن عبد الله » ومن ولد عقيل « عبدُ الله بن عقيل » وقُتِلَ « مسلم بن عقيل » بالكوفة ، و « عبدُ الرحمن بن عقيل » و « جعفر بن عقيل » و « عبدُ الله ابن مسلم بن عقيل » .

وفي قتل الحسين يقول « ابن أبي رمح الخزاعي » (١) :

وإن قَتِيلَ الطَّفِّ من آلِ هاشم أذَلَّ رَقاباً من قريش فذَلَّتْ
مررت على أبياتِ آلِ محمدٍ فلم أرها أمثالها يومَ حُلَّتْ
فلا يبعد الله الديارَ وأهلها وإن أصبحت من أهلها قد تَحَلَّتْ (٢)

(١) نسبها ياقوت (٥٢/٦) إلى أبي دهب الجمحي ، واسم أبي دهب وهب ابن زمعة بن أسيد من بني جمح ، وأمه من هذيل ، ونسبها أبو الفرج الأصبهاني في في مقاتل الطالبين (١٢١) وابن عساكر في تاريخه (المختصر ٣٤٢/٤) والمسعودي (مروج الذهب ٧٤/٣) إلى سليمان بن قتة ، ونسبها ابن الأثير (الكامل ٤٠٤/٤ بولاق) إلى التيمي تيم بن مرة .

(٢) في المصادر التي ذكرناها * وإن أصبحت منهم برغمي تَحَلَّتْ *

وكانوا رجاء ثم عادوا رزيةً لقد عظمت تلك الرزايا وجلّت
ألم تر أن الأرض أمنت مريضةً لفقد حسين والبلاد اقشعرت
وفي ذلك يقول «منصور النمرى» (١) :

متى يشفيك دمعك من هُمُولٍ ويُبزُدُ ما بقلبك من غَمِيلٍ ؟
ألا ياربّ ذى حَزَنٍ تَعَالَى بصبر فاستراح إلى التَّوِيلِ
قتيلٌ ما قَتِيلُ بنى زيادٍ ألا بأبى ونفسى من قَتِيلِ
غَدَتْ بِيضُ الصَّفَائِحِ والعَوَالِ بأيدي كلّ ذى نَسَبٍ دَخِيلِ
جنودٌ ضلّالةٌ بهمُ استَدَلَّتْ على إسلام أبناء الجُهُولِ
غدا يلوّاهم عمرُ بنِ سعدٍ فأوردهم على شربِ وَبِيلِ
معاشِرُ أودعت أيامُ بدرٍ صدورهمُ ودِعَاتِ التَّهْوِيلِ

(١) هو منصور بن الزرقان بن مسلمة ، النمرى ، الربعى ، من النمر بن قاسط
ثم من ربيعة بن نزار ، من شعراء الدولة العباسية ، من أهل الجزيرة ، وهو تلميذ
بكتوم بن عمرو العتّابى ، وراويته ، وعنه أخذ ، ومن بحره استقى ، وبمذهبه تشبه ،
أوصله العتّابى إلى الرشيد ، فخطب عنده ، وعرف مذهب الرشيد فى الشعر وإرادته
أن يصل مدحه إياه بنفى الإمامة عن ولد على بن أبى طالب والاطعن عليهم ، وعلم
مغزاه فى ذلك لما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبى حفصة وتفضيله إياه على الشعراء
فى الجوائز ، فسلك مذهب مروان فى ذلك ، ونحا نحوه ، ولم يصرح بالهجاء والسب
كما كان يفعل مروان ، ولكنه حام ولم يقع ، وأوماً ولم يخفق ، لأنه كان يتشيع ،
وكان مروان شديد العداوة لآل أبى طالب ، وكان ينطق عن نية قوية يقصد بها
طلب الدنيا فلا يبقى ولا يذر (انظر الأغاني لأبى الفرج الأنبارى) وإن يكن منصور
قال هذه الأبيات التى رواها المؤلف فهو قد قالها متأخراً بعد الحادثة بزمان ، وقد
قال أبو الفرج فى مقاتل الطالبين بعد أن روى أبيات سليمان بن قتة السابقة : « وقد
رئى الحسين بن على صلوات الله عليه ! جماعة من متأخري الشعراء أستغنى
عن ذكرهم فى هذا الموضع كراهية الإطالة ، وأما من تقدم فما وقع إلينا شيء رئى
به ، وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك ، مخافة من بنى أمية ، وخشية منهم » اهـ .

أَرِيقَ دَمِ الْحُسَيْنِ فَلَمْ يَرَأَوْا وَفِي الْأَحْيَاءِ أَمْوَاتُ الْعُقُولِ
وَالْقَصِيدَةُ طَوِيلَةٌ .

وَفِي ذَلِكَ قَالَ « دَعْبِل » ^(١) :

قَبُورٌ بِكُوفَانٍ ، وَأُخْرَى بِطَبِيبَةٍ وَأُخْرَى بِفَتْحٍ نَالَهَا صَلَوَاتِي
وَأُخْرَى بِأَرْضِ الْجَوْزْجَانِ مَحَلِّهَا وَأُخْرَى بِبَاخَرَا لَدَى الْقَرَبَاتِ
فَأَمَّا الْمَيِّصَاتُ الَّتِي لَسْتُ وَاصِفًا مِبَالِغَهَا مَنَى بِكُنْهَ صِفَاتِ
قَبُورِ لَدَى النُّهْرَيْنِ مِنْ أَرْضِ كَرْبَلَا مُعَرَّضُهُمْ مِنْهَا بِشَطِّ فِرَاتِ

(٢) ثُمَّ خَرَجَ « زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ » - (٢) رِضْوَانُ
اللَّهِ عَلَيْهِمْ - بِالْكُوفَةِ عَلَى هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ ، وَوَالِيِ الْعِرَاقِ يَوْمَئِذٍ يُوسُفُ بْنُ عَمْرِو
الثَّقَفِيِّ ، فَتَمَثَّلَ بِالْمَعْرَكَةِ [وَدُفِنَ] فَعَلِمَ بِهِ يُوسُفُ بْنُ عَمْرِو ، فَنَبَشَهُ ، وَصَلَبَهُ ، ثُمَّ كَتَبَ
هِشَامُ بِأَمْرٍ أَنْ يُحْرَقَ ، فَأُحْرِقَ ، وَنُسِفَ رَمَادُهُ فِي الْقِرَاتِ .

وَقَالَ فِي ذَلِكَ يُحْيَى بْنُ زَيْدٍ :

لِكُلِّ قَتِيلٍ مَعْشَرٌ يُطْلَبُونَهُ وَلَيْسَ لَزِيدٍ بِالْعِرَاقَيْنِ طَالِبُ

(٣) ثُمَّ خَرَجَ « يُحْيَى بْنُ زَيْدٍ » ^(٣) بِأَرْضِ الْجَوْزْجَانِ عَلَى الْوَلِيدِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ
عَبْدِ الْمَلِكِ ، فَوَجَّهَ نَصْرُهُ بِنَ سَيَّارِ اللَّيْثِيِّ صَاحِبِ خُرَاسَانَ إِلَى يُحْيَى بْنِ زَيْدٍ « سَلَّمَ

(١) هُوَ أَبُو عَلِيٍّ دَعْبِلُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ رَزِينَ بْنِ سَلِيمَانَ ، الْخَزَاعِمِيُّ ، وَقِيلَ فِي نَسَبِهِ
غَيْرُ ذَلِكَ ، وَقِيلَ : إِنَّ اسْمَهُ الْحَسَنُ ، وَقِيلَ : عَبْدُ الرَّحْمَنِ ، وَقِيلَ : مُحَمَّدٌ ، وَكَانَ
شَاعِرًا مَجِيدًا ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ بَذِيءَ اللِّسَانِ ، مُوَالِعًا بِالْهَجْوِ وَالْحَطِّ مِنْ أَقْدَارِ النَّاسِ ،
وَهَجَا الْخُلَفَاءَ فَمِنْ دُونِهِمْ ، وَطَالَ عَمْرُهُ فَكَانَ يَقُولُ : لِي خَمْسُونَ سَنَةً أَحْمَلُ خَشْبَتِي
عَلَى كَتِفِي أَدُورُ عَلَى مَنْ يَصْلُبُنِي عَلَيْهَا فَمَا أَجِدُ مِنْ يَفْعَلِ ذَلِكَ ، وَكَانَتْ وَلَادَةُ دَعْبِلَ
فِي سَنَةِ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ وَمِائَةً ، وَتَوَفَّى سَنَةَ سِتٍّ وَأَرْبَعِينَ وَمِائَتَيْنِ (انْظُرِ التَّرْجُمَةَ رَقْمَ
٢١٣ فِي ابْنِ خَلَّكَانَ ٣٤/٢ بِتَحْقِيقِنَا) ثُمَّ انْظُرْ بَعْدَ ذَلِكَ (ص ١٣١ مِنْ هَذَا الْجُزْءِ)

(٢) انْظُرِ الْهَامِشَةَ رَقْمَ ١ فِي ص ١٢٩ مِنْ هَذَا الْجُزْءِ

(٣) انْظُرِ الْهَامِشَةَ رَقْمَ ١ فِي ص ١٣٠ مِنْ هَذَا الْجُزْءِ

ابن أخوز المازني ، فحارب يحيى بن زيد ، فقتل في المعركة ، ودُفِنَ في بعض الجبال
(٤) ثم خرج « محمد بن عبد الله ^(١) بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي
طالب » بالمدينة ، وبويع له في الآفاق ، فبعث إليه أبو جعفر المنصور بعيسى بن
موسى وحميد بن قحطبة ، فحارب محمد حتى قتل . ومات تحت الهدم أبوه
« عبد الله بن الحسن بن الحسن » و« علي بن الحسن بن الحسن » ، وقُتِلَ بسببه رجال
من أهل بيته ، ووجه محمد بن عبد الله أخاه « إدريس بن عبد الله » إلى المغرب ،
ولولده هناك مملكة .

محمد بن عبد الله
بن الحسن بن
الحسن

(٥) ثم خرج بعد محمد بن عبد الله أخوه « إبراهيم ^(٢) بن عبد الله بن الحسن
بن الحسن بن علي بن أبي طالب » بالبصرة ، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى
فارس وأكثر السواد ، وشخص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد
محاربة المنصور ومعه « عيسى بن زيد بن علي » ، فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن
موسى وسعيد بن سلم ، فحاربهما إبراهيم حتى قتل ، وقتلت المعتزلة بين يديه .

إبراهيم بن
عبد الله بن
الحسن بن
الحسن

(٦) ثم خرج « الحسين بن علي بن الحسن ^(٣) بن الحسن [بن الحسن] بن
علي بن أبي طالب » ، والتفوا بفتح ، وبايعه الناس ، وعسكر بفتح على ستة أميال
من مكة ، فخرج إليه عيسى بن موسى في أربعة آلاف ، فقتل الحسين وأكثر
من معه ، ولم يجسر أحد أن يدفنهم ، حتى أكلت السباع بعضهم ، وقتل مع الحسين
صاحب فتح وبسببه رجال من أهل بيته ، وفي قتيل فتح يقول صاحب البصرة :

الحسين بن
علي بن الحسن
بن الحسن بن
الحسن بن علي

هاج التذكر للفؤاد سقاماً ونفى المنام فما أحس مناما

منع الرقاد جفون عيني غضبة قتلوا بمنعرج الحجون كراما

(١) انظر الهامشة رقم ٣ في ص ٦٨ من هذا الجزء ، وما بعدها .

(٢) انظر ص ٧١ والهامشة رقم ١ في ص ١٣٤

(٣) انظر الهامشة رقم ١ في ص ١٣٢ من هذا الجزء .

- يحيى بن عبدالله (٧) ثم خرج «يحيى بن عبد الله»^(١) بن الحسن بن الحسن بن علي «أبي جعفر» ، وصار إلى الدَّيْلَم ، ثم قتل .
- محمد بن جعفر (٨) ثم خرج بتأهّرت^(٢) السفلى «محمد بن جعفر بن يحيى بن عبد الله بن الحسن» ، فغلب عليها ، وصارت في أيديهم^(٣) .

(١) هو أبو الحسن يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب — عليهم السلام — وأمه قريبة بنت عبد الله ، وكان حسن المذهب والهدى مقدما في أهل بيته بعيدا بما يعاب على مثله ، وقد روى الحديث ، وأكثر الرواية عن جعفر بن محمد ، وروى عن أبيه وعن أخيه محمد ، وعن أبان بن تغلب ، وروى عنه بكار بن زياد ويحيى بن مساور وعمرو بن حماد ، وكان قصيرا آدم ، حسن الوجه والجسم تعرف سلالة الأنبياء في وجهه ، وأوصى إليه جعفر بن محمد لما حضرته الوفاة ، وقول المؤلف «خرج على أبي جعفر» ليس مستقيما ، فإنه خرج على هارون الرشيد ، وذلك أنه كان مع أصحاب فنج ، فلما قتلوا استتر مدة يبحول في البلدان ويطلب موضعا يلجأ إليه ، وعلم الفضل بن يحيى بمكانه في بعض النواحي ، فأمره بالانتقال عنه ، وقصد الديلم ، وكتب له منشورا ألا يتعرض إليه أحد ، فحضره متكررا حتى أتى الديلم ، وبلغ الرشيد خبره وهو في بعض الطريق ، فولى الفضل بن يحيى نواحي المشرق وأمره بالخروج إلى يحيى ، فذهب الفضل واحتال حتى أقدم يحيى معه على الرشيد ، ثم كان إطلاق سراحه على يد الفضل بعض أسباب نسكة الرشيد بالبرامكة (انظر مقاتل الطالبين ٤٦٣ وما بعدها)

(٢) تاهرت — بفتح الهاء وسكون الراء ، وفي آخره تاء — اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب يقال لإحدهما تاهرت القديمة وللأخرى تاهرت الحديثة ، بينهما وبين المسيلة ست مراحل (معجم البلدان لياقوت ٣٥٤/٢)

(٣) الذي خرج إلى بلاد المغرب واستولى عليها هو إدريس بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكان قد أفلت من وقعة فنج ومعه مولى له يقال له راشد ، فخرج به في جملة حاج مصر وإفريقية إلى أن تهيأت لهما فرصة دخلا فيها بلاد البربر عند فاس وطنجة فأقاما بها واستجابا البربر لإدريس ، ولما بلغ الرشيد أمره اغتم لذلك غبا شديداً ، فدبر له من ذهب إليه فسمه ، فيقال : إن الذي سمه هو

(٩) ثم خرج بالكوفة في أيام المأمون «محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي» ودعا إليه «أبو السرايا»، والمأمون بخراسان، ابن إسماعيل وأنشد «زيد بن موسى بن جعفر بن محمد» داعية له إلى البصرة، ثم مات بعد أربعة أشهر من خروجه، ودفن بالكوفة.

(١٠) فخرج بعده مع أبي السرايا «محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين محمد بن محمد ابن علي بن أبي طالب» فهزم زهير بن المسيب وهزم عبدوس [بن محمد] بن [أبي] خالد، وقتله، ثم توجه إليه هرثمة بن أعين فهزمه، وهرب مع أبي السرايا، فأخذوا

سلمان بن جرير أحد متكلمي الزيدية، ويقال: بل الذي سمه الشماخ مولى المهدي، وكان طبيا، وارجع إلى حديث المؤلف عن خروج محمد بن عبد الله بن الحسن (ص ١٤٥) (٥) كان سبب خروج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل - وهو ابن طباطبا - أن رجلا اسمه نصر بن شبيب كان قد قدم حاجا، وكان متشيعا حسن المذهب، فلما ورد المدينة سأل عن بقايا أهل البيت، فدل على محمد بن إبراهيم لأنه كان يقارب الناس ويكلمهم في هذا الشأن، فأتاه نصر بن شبيب، وما زال به إلى أن أجابه إلى الخروج، وتواعدا على اللقاء بالجزيرة، ولما انصرف الحاج خرج محمد بن إبراهيم في نفر من شيعته وأصحابه حتى قدموا على نصر بن شبيب للموعد، فجمع نصر أهله وعشيرته وأخبرهم وعرض عليهم معونته، فأجاب بعضهم وامتنع عليه بعض، فثارت عزيمة نصر وضعفت نيته، فمضى محمد بن إبراهيم راجعا إلى الحجاز، فلقى في طريقه أبا السرايا وهو السري بن منصور أحد بني ربيعة بن ذهل بن شيان، وكان أبو السرايا قد خالف السلطان وناذره وعاث في نواحي السواد ثم صار إلى تلك الناحية فأقام بها خوفا على نفسه، وكان علوى الرأي ذا مذهب في التشيع، فدعاه محمد بن إبراهيم إلى نفسه، فأجابه وسر بذلك وقال له: انحدر إلى الفرات حتى أوافي على ظهر الكوفة، وما زال محمد بن إبراهيم يتأهب لأمره ويدعو من يثق به إلى ما يراد حتى اجتمع له بشر كثير، وهم في ذلك ينتظرون أبا السرايا، وأقبل أبو السرايا لموعده، وخرج محمد بن إبراهيم وأظهر نفسه وبرز إلى ظهر الكوفة ثم دخل الكوفة وخطب الناس فأقبلوا على بيعته، ثم كان ما تسكفت كتب التاريخ ببيانه، ومات محمد بن إبراهيم وأوصى إلى أبي السرايا (انظر مقال الطالبيين ص ٥١٨ - ٥٣٦)

في طريق خراسان ، فوجه بهما إلى الحسن بن سهل ، فقتل أبا السرايا ، وأظهر بعد ذلك موت محمد ، ويقال : إنه حمل إلى المأمون وهو بمرو ، فمات هناك .

(١١) وخرج باليمن والمأمون بخراسان « إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب »^(١) داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل صاحب أبي السرايا ، فوجه إليه المأمون جيشاً ، فهزمه ، وصار إلى العراق ، فأمنه المأمون .

إبراهيم بن
موسى بن جعفر

(١٢) وخرج بعد دخول المأمون بغداداً أبو جعفر^(٢) « إبراهيم بن موسى بن جعفر

(١) هو إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، رضى الله عنهم أجمعين ، وإبراهيم بهذا أخو علي الرضا الذي كان المأمون العباسي بن هارون الرشيد قد جعله ولي عهده من بعده ، وكتب بذلك إلى الآفاق ، وبسبب هذا ثارت ثورة العباسيين على المأمون وقرروا فيما بينهم خلعه ، وولوا إبراهيم بن المهدي مكانه ، فلم يتم أمره وهرب واختفى ، وإبراهيم بن موسى الكاظم كان مع أبي السرايا ، ففقد له أبو السرايا علي اليمن بعد موت محمد بن إبراهيم ، فلما ذهب إبراهيم بن موسى إلى اليمن أذعن له أهلها بالطاعة بعد وقعة كانت بينهم يسيرة المدة ، وقال ابن الأثير في الكامل (١١٤/٦) بولاق : « وفي هذه السنة (سنة ٢٠٠) ظهر إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد وكان بمكة ، فلما بلغه خبر أبي السرايا وما كان منه سار إلى اليمن وبها إسحاق بن موسى بن عيسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس عاملاً للمأمون ، فلما بلغه قريب إبراهيم من صنعاء سار منها نحو مكة ، فأتى المشاش ، فعسكر بها ، واجتمع بها إليه جماعة من أهل مكة هربوا من العلويين ، واستولى إبراهيم على اليمن ، وكان يسمى الجزار ؛ لكثرة من قتل باليمن وسبي وأخذ الأموال » ه ، وانظر مع ذلك مقاتل الطالبين (٥٣٤) وكامل ابن الأثير في غير ما تقدم ذكره (١١٦/٦) .

(٢) هكذا في أصول هذا الكتاب ، وليس بشيء ، وقد عثرت في النجوم الزاهرة (١٨٣/٢) في حوادث سنة ٢٠٧ على ما يأتي : « وفي هذه السنة خرج عبد الرحمن بن أحمد ابن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب ، ببلاد عك من اليمن ، يدعو إلى الرضى من آل محمد صلى الله عليه وسلم ، وكان خروجه من سوء سيرة عامل

ابن محمد (٩) « فوجه المأمون دينار بن عبد الله ، فصار إلى دينار في الأمان ،
وقدم به على المأمون ، فمات .

(١٣) وخرج « محمد بن القاسم »^(١) من ولد الحسين بن علي ، بخراسان ، ببغدة محمد بن القاسم
يقال لها طالقان ، في خلافة المعتصم ، فوجه إليه عبد الله بن طاهر — وهو على
خراسان — جيشاً ، فانهزم محمد ، ثم قدر عليه عبد الله بن طاهر ، فحمله إلى المعتصم
فحبسه معه في قصره ، فاختلف الناس في أمره : فمن قائل يقول : هرب ، ومن
قائل يقول : مات ، ومن الزيدية من يزعم أنه حي ، وأنه سيخرج .

(١٤) وخرج « محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي »^(٢) بمكة ، محمد بن جعفر
ابن محمد بن علي

اليمن ، فبايعه خلق ، فوجه المأمون لحربه دينار بن عبد الله ، وكتب معه بأمانه ،
فحجج دينار ، ثم سار إلى اليمن حتى قرب من عبد الرحمن المذكور ، وبعث إليه بأمانه
فقبله ، وعاد مع دينار إلى المأمون . اهـ ويظهر أن ما وقع بأصل الكتاب من
تحريف النسخ فإن إبراهيم بن موسى بن جعفر قد تقدم الكلام على خروجه قبل
هذا مباشرة ، وانظر كامل ابن الأثير (١٤٠/٦) .

(١) هو أبو جعفر محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن الحسين السبط بن علي بن
أبي طالب ، وأمه صفية بنت موسى بن عمر بن علي بن الحسين بن علي ، وقد تقدم
ذكره في (ص ١٣٤ من هذا الجزء) (وانظر — مع ما عددنا هناك من المراجع —
مقاتل الطالبين (٥٧٧) وكامل ابن الأثير (١٦٢/٦) وتاريخ الطبري في أحداث سنة
٢٢٩ من الهجرة ، والنجوم الزاهرة (٢٣٠/٢) .

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب
وأمه أم ولد ، وكان شيخاً وادعاً محبباً ، مفارقاً لما عليه كثير من أهل بيته ، وكان
يروي العلم عن أبيه جعفر بن محمد ، وكان الناس يكتبون عنه ، وكان يظهر سمياً
وزهداً ، وأمر المأمون آل أبي طالب بخراسان أن يركبوا مع غيره من آل أبي طالب
فأبوا أن يركبوا إلا معه ، فلما رأى إصرارهم أقرهم ، وكان سبب خروجه أن
رجلا في أيام أبي السرايا قد كتب كتاباً يسب فيه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وجميع أهل البيت ، وكان محمد بن جعفر معتزلاً تلك الأمور لم يدخل في شيء

وكان يلقب بدبياجة ؛ لحسن وجهه ، داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم ، فلما مات محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم دعا لنفسه ، فوجه إليه المأمون عيسى الجلودى ، فظفر به ، فحمله إلى المأمون ببغداد ، ثم أخرج معه ، فمات بمرجان .

الأفطس (١٥) وخرج « الأفطس »^(١) بالمدينة داعية لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل ، فلما مات محمد بن إبراهيم دعا إلى نفسه .

علي بن محمد (١٦) وخرج « علي بن محمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن عيسى ابن أبي طالب » بعده في خلافة المعتصم^(٢) ، فقتله بنو مرة بن عامر .

منها ، فجاءه الطالبيون فقرأوا عليه الكتاب ، فلم يرد عليهم جواباً حتى دخل بيته ، فخرج عليهم وقد لبس الدرع وتقلد السيف ، ودعا إلى نفسه ، وتسمى بالخلافة ، وهو يتمثل :

لم أكن من جناتها علم الله ، وإنى بحرها اليوم صال
وانظر مقاتل الطالبيين (٥٣٧ وما بعدها) وتاريخ بغداد (١١٣/٢) وما بعدها
وتاريخ الطبرى فى حوادث سنة ٢٠٠ وكامل ابن الأثير (١١٥/٦) .

(١) هو الحسين بن الحسن ، وكان خروجه فى سنة مائتين ، وفى هذه السنة فى الحرم نزع كسوة السكبة وكساها كسوة أخرى أفندها أبو السرايا من الكوفة من القز ، وتبّع ودائع بنى العباس وأتباعهم وأخذها وأخذ أموال الناس ، فهرب الناس منه ، فلما بلغه قتل أبي السرايا ، ورأى تغير الناس لسوء سيرة أصحابه ؛ أتى هو وأصحابه إلى محمد بن جعفر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، فلم يزل به حتى أجابه (انظر كامل ابن الأثير ١١٥/٦ وتاريخ الطبرى ٣٣٢/١٠ مصر)

(٢) لم يذكر أبو الفرج فى مقاتل الطالبيين علي بن محمد [بن أحمد] بن عيسى ابن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب فيمن خرج من الطالبيين فى أيام المعتصم ، ولا وجدته على هذا الوجه فى مرجع من مراجع التاريخ التى بين يدي على كثرتها ، وإنما ذكر فيمن خرج أيام المعتصم من الطالبيين : محمد بن القاسم بن علي بن عمر ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ، وذكر علي بن محمد بن أحمد بن عيسى

- (١٧) ثم خرج «الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب» الحسن بن زيد بطبرستان ، في سنة خمسين ومائتين^(١) ، والعامل بهاسليمان بن عبد الله بن طاهر ، فغلب عليها وعلى جرجان بعد حروب كثيرة ، ثم خلف من بعده «محمد بن زيد»^(٢) أخوه ، ثم قتل محمد بن زيد بعد محاربة كانت بينه وبين محمد بن هارون .
- (١٨) وخرج بقزوين «الكوكبي» ، وهومن ولد الأرقط ، واسمه «الحسين»^(٣) الكوكبي

ابن زيد فيمن خرج أيام للتمد ، وقد سقط اسم «أحمد» جد علي هذا من أصل هذا الكتاب كما ترى .

(١) ذكر ابن الأثير في الكامل (١٣/٧) أنه خرج في سنة خمسين ومائتين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكنيته أبو الحسين ، وأمه فاطمة بنت الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله ابن جعفر بن أبي طالب ، وقد ذكر سبب خروجه ، وما حدث منه وله ، وذكر أيضا أنه خرج في هذه السنة الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ، بطبرستان ، فانظره (١٣/٧) وما بعدها) ثم انظر تاريخ الطبري (١١/ ٩٠ و ٨٧) وما ذكرناه تدرك أن جملة من الأسماء سقطت من هذا الكتاب في نسب الحسن بن زيد الخارج في عام ٢٥٠ .

(٢) ذكر ابن الأثير في الكامل (١٤٩/٧) في حوادث سنة سبعين ومائتين قال : « وفي هذه السنة توفي الحسن بن زيد العلوي صاحب طبرستان في رجب ، وكانت ولايته تسع عشرة سنة وثمانية أشهر وستة أيام ، وولى مكانه أخوه محمد بن زيد وكان الحسن جوادا ، امتدحه رجل فأعطاه عشرة آلاف درهم ، وكان متواضعا لله تعالى ، حكى عنه أنه مدحه شاعر فقال : * الله فرد وابن زيد فرد * فقال : بفيك الحجر يا كذاب ، هلاقلت : * الله فرد وابن زيد عبد * ثم نزل عن مكانه وخر ساجدا لله تعالى ، وألصق خده بالتراب ، وحرّم الشعر » اه وانظر بعد ذلك الكامل أيضا (١٥١/٧ و ١٥٦ و ١٧٩ و ١٨٤ و ١٨٨)

(٣) سمى أبو الفرج في مقاتل الطالبين الكوكبي «الحسين بن أحمد بن محمد الأرقط بن عبد الله بن علي بن الحسين ، وقال : « قتله الحسن بن زيد ، وكان قد بلغه أنه يريد خلافة ، وأنه قد اجتمع وعبيد الله بن الحسن بن جعفر بن عبيد الله

ابن أحمد بن إسماعيل ، من ولد الحسين بن علي بن أبي طالب ، فغلب عليها ، ثم هزمه بعض الأتراك .

يحيى بن عمر (١٩) وخرج بالكوفة أيام المستعين «أبو الحسين يحيى بن عمر [بن يحيى]»^(١) ابن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب « فوجّه إليه الحسين بن إسماعيل بأمر محمد بن عبد الله بن طاهر ، فقتل أبا الحسين .

الحزبي (٢٠) وخرج أيام المستعين أيضا «الحزبي [الحسين] بن محمد بن حمزة»^(٢) بن

ابن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، فدعا بهما وأغلظ لهما ، فردا عليه ، فأمر بهما فديست بطونهما ، ثم ألقاهما في بركة ، فماتا جميعا ، ثم أخرجا فألقيا في سرداب ، فلم يزلا فيه حتى دخل الصفار البلد فأخرجهما ودفنهما « اه . وقد ذكره ابن الأثير في حوادث سنة ٢٥١ (٥٨/٧) قال ما نصه : « وفيها ظهر الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الأرقط بن محمد بن علي بن الحسين بن علي ، المعروف بالكوكبي ، بناحية قزوين وزنجان ، فطردا عمال طاهر منها » اه ، ووقع في أصول الكتاب «واسمه الحسن بن أحمد » . (١) قد ذكرنا عن ابن الأثير والطبري أن يحيى بن عمر بن يحيى خرج سنة خمسين ومائتين .

(٢) هو الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، ويعرف بالحرون ، خرج بالكوفة بعد يحيى بن عمر ، فوجه إليه المستعين مزاحم بن خاقان في عسكر عظيم ، فلما قارب الكوفة خرج الحسين الحرون عنها ، وخالفه الطريق حتى صار إلى سر من رأى ، وقد بويع المعتز ، فبايع له ، وانصرف مزاحم عن الكوفة ، فمكث الحسين الحرون مدة ثم هرب ، وأراد الخروج ثانية ، فرد وحبس بضع عشرة سنة ، فأطلقه المعتز بعد ذلك في سنة ثمان وستين ومائتين ، فخرج أيضا بسواد الكوفة ، فعاث وأفسد ، فظفر به في آخر سنة تسع وستين ومائتين ، فحمل إلى الموفق ، فحبسه بواسط ، فمكث في حبسه سنة سبعين وإحدى وسبعين ، ثم توفي ، فأمر الموفق بدفنه والصلاة عليه ؛ ولم يكن ممن يحمي مذهبهم في خروجه فنسوق خبره ، ولقد رأيت جماعة من الكوفيين يعيرون من خرج معه بذلك ويسبونونه به (انظر مقاتل الطالبين لأبي الفرج الأصبهاني ٥٦٥) .

عبد الله « من ولد الحسين بن علي ، فظفر به ، وأخذ ، وحُبس ، إلى أن أطلقه المعتد .

(٢١) وخرج بسواد الكوفة أيام فتنة المستعين ابن الألفس

(٢١) وخرج بسواد المدينة مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة خمسين ومائتين إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم «^(١) ، من ولد الحسن بن علي ، فغلب عليها ، يوسف بن إبراهيم توفى لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة اثنتين وخمسين ومائتين ، وخلف أخوه بعده « محمد بن يوسف » قطع الميرة على أهل المدينة ، وما زال على أمره إلى أن خرج أبو الساج إلى مكة والمدينة ، فقتل خلقا كثيرا من أصحابه ، وهرب محمد فمات في هربه .

(١) قال ابن الأثير في الكامل في أثناء ذكر حوادث سنة إحدى وخمسين ومائتين (٥٨/٧) ما نصه : « وفيها ظهر إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الله ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ، بمكة ، فهرب جعفر ، واتهب إسماعيل منزله ومنازل أصحاب السلطان ، وقتل الجند وجاعة من أهل مكة ، وأخذ ما كان حمل لإصلاح القبر من المال وما في الكعبة وخزائنها من الذهب والفضة وغير ذلك ، وأخذ كسوة الكعبة ، وأخذ من الناس نحواً من مائتي ألف دينار ، وخرج منها بعد أن نهبها وأحرق بعضها في ربيع الأول بعد خمسين يوماً ، وسار إلى المدينة ، فتواري عاملها ، ثم رجع إسماعيل إلى مكة في رجب ، فحصرهم حتى تآمرت أهلها جوعاً وعطشاً ، وبلغ الحزن ثلاثة أواق بدرهم ، واللحم رطل بأربعة دراهم ، وشربة ماء بثلاثة دراهم ، ولقي أهل مكة منه كل بلاء ، ثم سار إلى جدة بعد مقام سبعة وخمسين يوماً ، فحبس عن الناس الطعام ، وأخذ الأموال التي للتجار وأصحاب المراكب ، ثم وافى عرفة وبها محمد بن أحمد بن عيسى بن المنصور الملقب بكعب البقر وعيسى ابن محمد الخزومي صاحب جيش مكة ، كان المعز وجههما إليها ، فقاتلهما إسماعيل ، وقتل من الحاج نحو ألف ومائة ، وسلب الناس ، وهربوا إلى مكة ، ولم يبقوا بعرفة ليلاً ولا نهارة ، ووقف إسماعيل وأصحابه ، ثم رجع إلى جدة فأفنى أموالها « اه كلامه بحروفه ، وانظر النجوم الزاهرة (٣٣٣/٢ و ٣٣٥) .

عبد الله
ابن معاوية (٢٣) وخرج بالكوفة في آخر أيام بني أمية «عبد الله»^(١) بن معاوية بن عبد الله ابن جعفر بن أبي طالب «خاربه عبد الله بن عمر ، فهزمه ، ومضى عبد الله بن معاوية إلى فارس فقلب عليها وعلى أصحابها ، ثم مات بفارس .

صاحب البصرة (٢٣) وخرج «صاحب البصرة» وكان يدعى أنه «علي بن محمد بن علي ابن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وسمعت من يدّكر أنه كان يدعى أنه «علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب» وأنصاره الزنج ، وغلب على البصرة سنة سبع وخمسين ، وقتل سنة سبعين ومائتين ، قتله أبو أحمد الموفق بالله بن المتوكل على الله^(٢) .

(١) ذكر ابن الأثير في الكامل (١٣٠/٥ بولاق) في حوادث سنة سبع وعشرين ومائة خروج عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ، بالكوفة ، ودعوته إلى نفسه ، وكان سبب ذلك أنه قدم على عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وإلى الكوفة ، فأكرمه وأجازته وأجرى عليه وعلى إخوته كل يوم ثلثمائة درهم ، فكانوا كذلك حتى هلك يزيد بن الوليد وبايع الناس أخاه إبراهيم بن الوليد وبعده عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك ، فلما بلغ خبر بيعتهما عبد الله بن عمر بالكوفة بايع الناس وزاد في العطاء ، وكتب ببيعتهما إلى الآفاق ، فجاءته البيعة ، ثم بلغه امتناع مروان بن محمد من البيعة ومسيره إلى الشام ، فحبس عبد الله بن معاوية عنده وزاده فيما كان يجري عليه ، وذكر حديثا طويلا فانظره في الموضع الذي دللناك عليه ، وانظر أيضا مروج الذهب للمسعودي (٢٤٣/٣ بتحقيقنا) والنجوم الزاهرة (١/٣٠٩ و ٣١٠) وتاريخ الطبري (٤٨/٩) .

(٢) في عام ستة وخمسين ومائتين ، وفي خلافة المعتمد على الله العباسي خرج بالكوفة علي بن زيد العلوي ، واستولى على الكوفة ، وأزال عنها نائب الخليفة ، واستقر بها ، فسير إليه الشاه ابن ميكال في جيش كثيف ، فالتقوا واقتتلوا ، فانهزم الشاه ، وقتل جماعة كثيرة من أصحابه ، ونجا الشاه ، ثم وجه المعتمد إلى محاربه كييجور التركي ، وأمره أن يدعو إلى الطاعة ويبدل له الأمان ، فطلب علي بن زيد أمورا لم يجبه إليه كييجور ، فتنحى علي بن زيد عن الكوفة إلى القادسية ، فعمسك

(٢٤) وخرج بأرض الشام « المقتول على الدكة » فظفر به المكتفى بالله بعد حروب ووقائع كانت .

تم كلامُ الرافضة ، والله ولى التوفيق .

يتلوه كلام الخوارج ، وبالله نستعين .

بها ، ودخل كيجور إلى الكوفة ثالث شوال من السنة ، ومضى على بن زيد إلى خفان ، ودخل بلاد بني أسد ، وقد كان صاهرهم وأقام هناك ، ثم سار إلى جنبلاء ، وبلغ كيجور خبره ، فأسرى إليه من الكوفة سلخ ذى الحجة من السنة ، فواقعته ، فأنهزم على بن زيد ، وطلبه كيجور فقاته ، وقتل نفرا من أصحابه ، وأسر آخرين ، وعاد كيجور إلى الكوفة ، فلما استقامت أمورها عاد إلى سرمن رأى بغير أمر الخليفة ، فوجه إليه الخليفة نفرا من القواد فقتلوه بعكبرا في ربيع الأول سنة سبع وخمسين ومائتين (وانظر كامل ابن الأثير (٨٥/٧) وذكر ابن الأثير في حوادث سنة خمس وخمسين ومائتين (٧٢/٧) مبدأ خروج صاحب الزنج حيث قال : « وفي شوال خرج في فرات البصرة رجل ، وزعم أنه على بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب — عليه السلام ! — وجمع الزنج الذين يسكنون السباح ، وعبر دجلة ، ثم ذكر حديثا طويلا ، وانظر أيضا (٨٤/٧ و ٨٦ و ٨٧ و ٨٨ و ٩٠ و ٩٢ و ١٠٤ و ١٠٩ و ١١١ و ١١٤ و ١١٧ و ١٢٠ و ١٢٢ و ١٢٤ و ١٢٥ و ١٢٧ و ١٣٠ و ١٣٣ و ١٣٥ و ١٣٦ و ١٣٧ و ١٣٨ و ١٤٠ و ١٤٣) ثم انظر تاريخ الطبرى (١٧٤/١١) .

مقالات الخوارج (١)

جماع
رأى الخوارج حكم ، وهم مختلفون : هل كفره شرك أم لا ؟
أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه ! - أن

(١) يقال لهذه الطائفة : الخوارج ، والحرورية ، والنواصب ، والشراة : فأما الخوارج فجمع خارج ، وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق وأعلن عصيانه وألب عليه ، وعلماء الفقه الإسلامي يسمون من فعل ذلك وصارت له شوكة «الباغى» وجمعه «بغاة» وأما الحرورية فنسبه إلى حروراء ، وضبطه ياقوت بفتح الحاء والراء المهملتين وبعدهما واو ساكنة فألم بمدودة ، وقال : « قيل : هي قرية بظاهر الكوفة ، وقيل : موضع على ميلين منها نزل به الخوارج الذين خالفوا علي بن أبي طالب رضي الله عنه فأنسبوا إليها ، وقال ابن الأنباري : حروراء كورة ، وقال أبو منصور : الحرورية منسوبون إلى موضع بظاهر الكوفة نسبت إليه الحرورية من الخوارج ، وبها كان أول تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليا عليه السلام ، قال : ورأيت بالدهناء رملة وعثة يقال لها رملة حروراء » اه كلامه ، وقد وقع في حديث عائشة رضي الله عنها أن معاذة بنت عبد الله العدوية سألتها : أتقضي إحداثا الصلاة أيام حيضها ؟ فقالت عائشة : أحرورية أنت ؟ قد كانت إحداثا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم لا تؤمر بقضاء الصلاة (صحيح مسلم ١/١٨٢ الآستانة) وذكر شراح مسلم أن الحرورية يوجبون على الحائض ، إذا ظهرت قضاء الصلاة ، وربما سئوا فرقة من الخوارج بعينها «حرورية» وفي عبارة أبي منصور التي أترها ياقوت فيما نقلناه عنه ما يؤيد ذلك (وانظر لتأييد ذلك خطط المقرئ ٢/٣٥٠) وأما النواصب فجمع ناصبي ، وهو : العالي في بغض علي بن أبي طالب ، وقد قال المقرئ (٢/٣٥٤) : « الفرقة العاشرة الخوارج ، ويقال لهم : النواصب ، والحرورية ، نسبة إلى حروراء موضع خرج فيه أولهم على علي رضي الله تعالى عنه ! وهم الغلاة في حب أبي بكر وعمر وبغض علي بن أبي طالب ، رضوان الله عليهم أجمعين ! ولا أجهل منهم ؛ فإنهم القاسطون المارقون ، خرجوا على علي - رضي الله عنه ! - وانفصلوا عنه بالجملة ، وتبرؤوا منه ، ومنهم من كان في زمنه ، وهم جماعة دون الناس أخبارهم ، وهم عشرون فرقة » اه كلامه .

وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر ، إلا « النجّدات » فإنها لا تقول ذلك .
وأجمعوا على أن الله - سبحانه - يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً ، إلا
« النجّدات » أصحاب « نجدة »^(١) .
وأول من أحدث الخلاف بينهم « نافع بن الأزرق الحنفي »^(٢) .

وأما الشراء فهو بضم الشين مثل رماة وقضاة — جمع شار ، أماهم أنفسهم فإنهم
يفسرون ذلك على أن الشارى الذى هو مفرد الشراء اسم فاعل من الشراء ، ويزعمون
أنهم سموا بذلك لأنهم باعوا أنفسهم لله تعالى على أن لهم الجنة ، يشيرون بذلك إلى
قوله تعالى : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله
فيقتلون ويقتلون) وأما غيرهم فإنهم يفسرون ذلك على أن الشارى اسم الفاعل من
« شرى الشر — من باب رضى » إذا استطار وزاد وتفاقم ، وقالوا أيضاً « شرى
الرجل ، كرضى » إذا غضب ولج فى الخصومة وغيرها (وانظر صحاح الجوهري شرى)
(١) سنترجم نجدة الحرورى فيما يأتى ، إن شاء الله تعالى

(٢) نافع بن الأزرق : هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار بن إنسان
ابن أسد بن بصرة بن ذهل بن الدؤل بن حنيفة ، خرج بالبصرة فى أيام عبد الله بن الزبير
(المقرئ ٣٥٤/٢) وفى سنة خمس وستين اشتدت شوكة نافع لاشتغال أهل البصرة
واختلافهم ، وكثرت جموعه ، وأقبل نحو الجسر ، فبعث إليه عبد الله بن الحارث
مسلم بن عبيس بن كريز بن ربيعة ، فخرج مسلم إليه ، فدفعه عن أرض البصرة حتى
بلغ دولاب من أرض الأهواز ، فاقتتلوا هناك ، وجعل مسلم بن عبيس على ميمنته
الحجاج بن باب الخيمرى وعلى يسارته حارثة بن بدر العداني ، وجعل ابن الأزرق
على ميمنته عبيدة بن هلال وعلى يسارته الزمن بن ماحوز التميمي ، واشتد قتالهم ،
فقتل مسلم أمير البصرة ، وقتل نافع بن الأزرق أمير الخوارج فى جمادى الآخرة ،
فأمر أهل البصرة عليهم الحجاج بن باب الخيمرى ، وأمرت الخوارج عبد الله بن
الماحوز التميمي ، واشتد قتالهم ، فقتل عبد الله والحجاج ، فأمر أهل البصرة عليهم
ربيعة بن الأجرم التميمي ، وأمرت الخوارج عبيد الله بن الماحوز التميمي ، ثم عادوا
فاقتتلوا حتى أمسوا وقد كره بعضهم بعضاً وماوا القتال ؛ فبينما هم كذلك متواقفون
متحاجزون إذ جاءت الخوارج سرية مستريضة لم تشهد القتال ، فحملت على الناس من
ناحية عبد القيس ، فانهمز الناس ، وقتل أمير أهل البصرة ربيعة بعد أن قتل أيضاً

والذى أحدثه البراءة من القعدة^(١) ، والحنة لمن قصد عسكره ، وإكفار من لم يهاجر إليه .

ويقال : إن أول من أحدث هذا القول « عبد ربه الكبير »^(٢) .
ويقال : إن للمبتدع لهذا القول رجل كان يقال له « عبد الله بن الوضين »
قالوا : وقد كان نافع خالفه في أول أمره ، وبرىء منه ، فلما مات عبد الله صار نافع إلى قوله ، وزعم أن الحق كان في يده ، ولم يكفر نفسه بخلافه إياه حين خالفه ، ولا أكفر الذين خالفوا عبد الله قبل موته ، وأكفر من يخالفه فيما بعده .
و « الأزارقة » لا تتبرأ ممن تقدمها من سلفها من الخوارج في توليهم القعدة

دغفل بن حنظلة الشيباني النسابة ، وأخذ الراية حارثة بن زيد ، فقاتل ساعة ، وقد ذهب الناس عنه ، فقاتل ، وحمى الناس ، ومعه جماعة من أهل البصرة ، ثم أقبل حتى نزل بالأهواز ، وبلغ ذلك أهل البصرة فأفزعهم ، وبعث عبد الله بن الزبير الحارث بن أبي ربيعة ، وعزل عبد الله بن الحارث ، ثم كانت وقائع المهلب بن أبي صفرة مع الخوارج (تاريخ الكامل لابن الأثير ٨١/٤ وما بعدها) ثم انظر حديثاً مستفيضاً عن الخوارج وقتالهم وبعض رجالهم ، في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (٣٨٠/١ وما بعدها) وفي أثناء هذا الحديث كلمة عن نافع بن الأزرق (٣٨١/١)
(١) القعدة : جمع قاعد ، وهم قوم يرون تزيين التحكيم ، ووقع في شعر أبي نواس

فكأنني وما أزيئ منها قعدى يزى التحكيميا
كل عن حمله السلاخ إلى الخرب فأوصى المطيق ألا يقيما

وقال في تاج العروس : « والقعد — محركة — جمع قاعد ، كما قالوا : حارس وحرس وخادم وخدم ، وفي بعض النسخ « القعدة » « بالهاء — ومثله في الأساس ، وعبارته « وهو من القعدة قوم من الخوارج قعدوا عن نصره على — كرم الله وجهه — ومقاتلته ، ومن يرى رأيهم قعدى ، كعربي وعرب وعجمي وعجم ، وهم يرون التحكيم حقاً ، غير أنهم قعدوا عن الخروج على الناس ، وقال بعض مجان المحدثين فيمن يأبى أن يشرب الخمر وهو يستحسن شربها لغيره ، فشبهه بالذى يرى التحكيم وقد قعد عنه فقال * وكانى وما أحسن منها ... البيت الأول من البيتين » ١ هـ

(٢) سند ذكر شيثا عن عبد ربه الكبير فيما يلي ، إن شاء الله تعالى (انظر ص ١٦٠ من هذا الجزء)

الذين لا يخرجون ، ولا تتبرأ أيضاً من سلفها من الخوارج في تركهم إكفار
 القعدة والحنة لمن هاجر إليهم ، ويقولون : هذا تبين لنا وخفى عليهم .
 والأزارقة تقول : إن كل كبيرة كفر ، وإن الدار دار كفر ، يعنون دار
 مخالفتهم ، وإن كل سركب معصية كبيرة ففي النار خالداً مخلداً ، ويكفرون
 علياً - رضوان الله عليه ! - في التحكيم ، ويكفرون الحكمين أبا موسى
 وعمر بن العاص ، ويرون قتل الأطفال .
 وكانت « الأزارقة » عقدت الأمر « لقطري بن الفجاءة »^(١) وكان قطري

(١) قطري بن الفجاءة : هو أبو نعامة ، من بني حرقوص بن مازن بن مالك
 ابن عمرو بن تميم ، خرج زمن مصعب ، فبقي عشرين سنة يقاتل ويسلم عليه بالخلافة
 ووجه إليه الحجاج بن يوسف الثقفي جيشاً بعد جيش ، وكان آخرهم سفيان بن
 الأبرد السكابي ، فقتله ، وكان المتولى لذلك سورة بن أبجر الدارمي ، ولا عقب
 لقطري (المعارف لابن قتيبة ١٨١) ويدل على صولة قطري وشدة بأسه وخفاة
 الناس منه ما جاء في شعر لسوار بن المضرب السعدي أحد بني سعد تميم ، وكانت
 الحجاج بن يوسف قد ألزمه الخروج إلى قتال قطري ، فهرب ، وقال في ذلك :
 أقابل الحجاج إن لم أرز له دراب وأترك عند هند فؤادياً
 فإن كان لا يرضيك حتى تردى إلى قطري لا إخلالك راضياً
 انظر السكامل السرد (٤٤٥ طبع مطبعة الحلبي) وقطري بن الفجاءة هو القائل :

أقول لها وقد طارت شعاعاً من الأبطال : ويحك لن تراعي
 فإنك لم سأل بقاء يوم على الأجل الذي لك لم تطاعي
 فصبرا في مجال الموت ضبراً فما نيل الخلود بمسقطاع
 ولا ثوب البقاء بثوب عز فيطوي عن أخى الخنوع البراع
 سبيل الموت غاية كل حي فداعيه لأهل الأرض داع
 ومن لا يمتبظ يسأم ويهرم وأسلمه المنون إلى انقطاع
 وما المرء خير في حياة إذا ما عدت من سقط المتاع

إذا خرج في السَّريَا استخلف رجُلًا من بني تميم على العسكر ، وكانت فيه
فَطَاظَةً ، فشكت الأزارقة ذلك إليه ، فقال : لست أستخلفه بعد ، ثم إنه خرج في
سَريَةٍ وأصبح الناس في العسكر فصلَّى بهم ذلك الرجل الفجرَ ، فقالوا لقطرى :
ألم تزعم أنك لا تستخلفه ؟ وعاتبوه ، وكان في الذين عاتبوه « عمرو القنا »^(١)
و « عبيدة بن هلال »^(٢) و « عبد ربه الصغير »^(٣) و « عبد ربه الكبير » فقال

(انظر شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٩٧/١ بتحقيقنا) وهو القائل أيضا :

لا يركنن أحد إلى الإحجام يوم الوغى متخوفاً لحِجام
فلقد أراني للرماح دريئة من عن يميني مرة وأمامي
حتى خضبت بما تحدر من دمي أكناف سرجي أو عنان لجاي
ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب جذع البصرة فارح الإقدام

(شرح التبريزي ١٣٠/١) وانظر شيخ ابن أبي الحديد (٣٩٢/١)

(١) عمرو القنا : رجل من بني سعد بن زيد مناة بن تميم ؛ وهو الذي يقول :
ألم ترَ أنا مُدُّ ثلاثين ليلةً جديبٌ ، وأعداء الكتاب على خفضِ
وله ذكر في حديث ابن أبي الحديد الذي أشرنا إليه ؛ وانظره (٤٠١/١) .
(٢) عبيدة بن هلال : من بني يشكر بن بكر بن وائل ، وهو الذي يقول
عن نفسه :

أنا ابن خيرٍ قومه هلالٍ شيخٌ على دينِ أبي بلالٍ
وذلك ديني آخرَ الليالي

وقد مر في كلام ابن الأثير الذي أشرناه في الحديث عن نافع بن الأزرق (ص ١٥٧ من
هذا الجزء) أن عبيدة بن هلال كان على ميعنة ابن الأزرق ، وانظر مع ذلك
ابن أبي الحديد (١/ ٣٩٢ و ٤٠١) .

(٣) قال ابن أبي الحديد (٤٠٣/١) في صدد خلاف القوم على قطرى وفي
أثنائه ذكر لعبد ربه الصغير وعبد ربه الكبير : « ومن الخوارج عبد ربه الصغير
أحد موالى قيس بن ثعلبة ، لما اختلفت الخوارج على قطرى بايعه منهم جمع كثير ،

لهم : جئتموني كفاراً حلال دماءكم ؟ ! فقام « صالح بن خرق » فلم يدع في القرآن موضع سجدة إلا قرأها وسجد ، ثم قال : أ كفاراً ترانا ؟ تَبُّ مما قلت ، فقال : يا هؤلاء ، إنما استفهمتكم ، فقالوا : لا بد من توبتك ، فخلعوه ، وصار قطريُّ إلى طبرستان ، فغلب عليها .

وكان سبب الخلاف الذي أحدثه « نافع » أن امرأة من أهل اليمن عربية ترى رأى الخوارج تزوجت رجلاً من الموالي على رأيها ، فقال لها أهل بيتها : فضحتنا ، فأنسكت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : إن أهل بيتي وبنى عمي قد بلغهم أمرى وقد عيرونى ، وأنا خائفة أن أكره على تزويج بعضهم ، فاخترت منى إحدى ثلاث خصال : إما أن تهاجر إلى عسكر نافع حتى نكون مع المسلمين في حوزهم ودارهم ، وإما أن تنبأنى حيث شئت ، وإما أن تحلى سبيلي ، فحلى سبيلها ، ثم إن أهل بيتها

وكان قطري قد عزم على أن يبايع للمعطر العبدى ويخلع نفسه ؛ فجعله أمير الجيش في الحرب قبل أن يعهد إليه بالخلافة ، فكرهه القوم وأبوه ، وقال صالح بن خرق عنهم وعن نفسه : ابغ لنا غير المعطر ، فقال لهم قطري : إني أرى طول العهد قد غيركم ، وأنتم بصدد عدو ، فاتقوا الله وأقبلوا على شأنكم واستعدوا للقاء القوم ، فقال صالح : إن الناس قبلنا قد سألوا عثمان بن عفان أن يعزل سعيد بن العاص عنهم ، ففعل ، ويجب على الإمام أن يعفى الرعية مما كرهت ، فأبى قطري أن يعزل المعطر ، فقال له القوم : فإننا قد خلعتك وبإيعنا عبد ربه الصغير ، وكان عبد ربه هذا معلم كتاب ، وكان عبد ربه الكبير بائع رمان ، وكلاهما من موالى قيس بن ثعلبة ، فانفصل إلى عبد ربه الصغير أكثر من شطرهم ، وجلهم الموالى والعجم ، وكان منهم هناك ثمانية آلاف ، وهم القراء ، ثم ندم صالح بن خرق وقال لقطري : هذه نفخة من نفخات الشيطان فأعفنا من المعطر وسر بنا إلى عدونا وعدوك ، فأبى قطري إلا المعطر ؛ وخمل فقى من الشراة على صالح بن خرق قطعته فألقاه وأوجره الرمح ، فنشبت الحرب بينهم ، فتهابحوا ، ثم انحاز كل قوم إلى صاحبهم ، فلما كان الغداجتمعوا فاقتلوا فأجلت الحرب عن ألفي قتيل « اه ، وذكر بعد ذلك تمام قصة الحروب بينهم

استكروها فزوجوها ابن عم لها لم يكن على رأيها ، فكتب ممن بحضرتها بأمرها إلى نافع بن الأزرق يسأله عن ذلك ، فقال رجل منهم : إنها لم يَسْعَها ما صنعت ولا وسع زوجها ما صنع ، من قبل هجرتهما ؛ لأنه كان ينبغي لها أن يلحقا بنا ؛ لأننا اليوم بمنزلة المهاجرين بالمدينة ، ولا يَسْعُ أحداً من المسلمين التخلفُ عنا كما لم يسع التخلف عنهم ، فتابعه على قوله ذلك نافع بن الأزرق وأهلُ عسكره ، إلا نفرأ يسيراً ، وبرئوا من أهل التَّقيّة ، وأحدثوا أشياء : من ذلك أنهم حرّموا الرَّجَمَ ، ومن ذلك أنهم قالوا : نشهد بالله أنه لا يكون في دار الهجرة ممن يُظهر الإسلام إلا من رضى الله عنه ، واستحلّوا خَفَر الأمانة التي أمر الله سبحانه بأدائها ، وقالوا : قوم مشركون لا ينبغي أن تؤدّى الأمانة إليهم ، ولم يقيموا الحدود على مَنْ قَذَفَ المحصنين من الرجال ، وأقاموها على من قذف المحصنات من النساء ، وقالوا : ما كفَّ أحد يده عن القتال منذ أنزل الله عز وجل البَسْط إلا وهو كافر والأزارقة يَرَوْنَ أن أطفال المشركين في النار ، وأن حكمهم حكم آبائهم ، وكذلك أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم . وزعمت الأزارقة أن مَنْ أقام في دار الكفر فكافر لا يسمه إلا الخروج .

وهذا قولُ النَّجْدِيَّةِ (١) :

قول النجدية

ثم خرج « نَجْدَةُ بن عامر الحنفي » من اليمامة في نفر من الناس ، وأقبل إلى الأزارقة يريدُهم ، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع ، وأخبروه ومَنْ معه بأحداث نافع التي أحدثها ، وأنهم يَرِثُوا منه ، وفارقوه عليها ، وأمروا نجدة بالمقام وبايعوه ، فحكّت نجدة زمانا ، ثم إنه بعث بعثاً إلى أهل القطيف ، واستعمل عليهم ابنه ، فقتلَ وسبى وغنم ، فأخذ ابن نجدة وأصحابه عدّة من نساءهم فقوموا كل واحدة منهن بقيمة على أنفسهن ، وقالوا : إن صارت قيمهن في حصّتنا فذاك ، وإن لم تَصِرْ أَدِينَا الفضل ، فنكحوهن قبل أن يقسمن ، وأكلوا من الغنائم قبل

(١) في المقرئ (٣٥٤/٢) أنه يقال لهم «النجديات» ولا يقال لهم «النجدية» كما عبر المؤلف عنهم من قبل ، للاحتراز عن انتساب إلى نجد ، وانظره في الموضع الذي دللناك عليه

أن تُنَّسَم ، ثم رجعوا إلى نجدة فأخبروه بذلك ، فقال نجدة : لم يسفكم ما صنعتكم ، فقالوا : لم نعلم أنه لا يسعنا ، فعذرهم نجدة بجهالتهم ، فتابعه على ذلك أصحابه وعذروا بالجهالات ، إذا أخطأ الرجل في حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والإفراء بما جاء من عند الله جلالة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذرون بجهالتهم حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال ، فمن استحل شيئاً من طريق الاجتهاد مما لعله مُحَرَّم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه .

قالوا : ومن خاف العذاب على المجتهد في الأحكام اخطأ قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر .

قالوا : ومن ثقل عن هجرتهم فهو منافق .

وحكى عنهم أنهم استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقيّة ، وبرئوا من حرّمتها ، وتولّوا أصحاب الحدود والجنايات من موافقيهم . وقالوا : لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم ، فإن فعل فإنما يعذبهم في غير النار بقدر ذنوبهم ، ولا يخلدهم في العذاب ، ثم يدخلهم الجنة . وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أصرّ عليها فهو مشرك ، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مُصِرٍّ فهو مسلم .

ويقال : إن أصحاب نجدة تقدّموا عليه أن رجلاً من بنى وائل أشار عليه بقتل من تابعه من المكركهين ، فاتهره نجدة .

ونقم على نجدة « عطية » ^(١) أنه أنفذه في غزو البر وغزو البحر ، ففضل من أنفذه في غزو البر ، ونقم عليه أصحابه أنه عطل حد الخمر ، وقسم الفى ، وأعطى مالك ابن مسمع وأصحابه ، وحكم بالشفاعة ، وكان عبد الملك بن مروان فأعطاه الرضا ، واشترى بنت عثمان ، فاستتابه أصحابه ، ففعل .

(١) قال المقرئى : « عطية بن الأسود بعثه نجدة إلى سجستان ، فأظهر مذهبه بمرور ، فمرفت أصحابه بالعطوية » وذكر مذهبهم (٣٥٤/٢)

ثم إن طائفة منهم ندموا على استنابته وقالوا له : إن استنابتنا إياك خطأ ؛ لأنك إمام ، وقد تُبْئنا ، فإن ثبت من توبتك واستغبت الذين استنابوك وإلا نابذناك ، فخرج إلى الناس ، فتاب من توبته ، فاختلف أصحابه : فطائفة منهم أكفروا على خلعهم (١) .

ونقموا على نجدة أيضا أنه فرق الأموال بين الأغنياء ، وحرّم ذوى الحاجة منهم ، فبرىء منه « أبو فديك » (١) وكثير من أصحابه ، فوثب عليه أبو فديك فقتله ، وبويع له ، ثم إن أصحاب نجدة أنكروا ذلك على أبي فديك ، وتولوا نجدة ، وتبرءوا من أبي فديك ، وكتب أبو فديك إلى « عطية بن الأسود » وهو عامل نجدة بالخوير (٢) يُخبره أنه أبصر ضلالة نجدة ، فقتله ، وأنه أحق بالخلافة منه ، فكتب عطية إلى أبي فديك أن يبايع له من قبيله ، وأبى ذلك أبو فديك ، فبرىء كل واحد منهما من صاحبه ، وصارت الدار لأبي فديك ، وصاروا معه ، إلا من تولى نجدة ، فصاروا ثلاث فرق : « النجدية » و « العطوية » و « الفديكية »

العطوية فأما « عطية بن الأسود الحنفى » وأصحابه الذين يسمون « العطوية » فإنه لم يُحْدِث قولاً أكثر من أنه أنكر على نافع ما أحدثه من أقاويله ، ففارقه ، ثم أنكر على نجدة ما حكينا عنه ، ففارقه ، ومضى إلى سجستان .

العجاردة ومن « العطوية » أصحاب « عبد الكريم بن عجرّد » ويسمون « العجاردة » وفرقها وهم خمس عشرة فرقة :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنه يجب أن يُدعى الطفل إذا بلغ ،

وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه هو .

الميمونية (٢) والفرقة الثانية من العجاردة « الميمونية » .

والذى تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة ، وذلك أنهم يزعمون أن

(١) انظر - مع هذا - ما يأتى فى (ص ١٦٩ من هذا الجزء)

لله سبحانه فوض الأعمال إلى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كفوا ، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فبرئت منه « العجدية » ، وسموا « الميمونية » .

(٣) والفرقة الثالثة من العجاردة « الخلفية » أصحاب رجل يقال له « خلف » الخلفية
فارقوا الميمونية في القول بالقدر ، وقالوا بالإثبات .

(٤) والفرقة الرابعة منهم « الحمزية » أصحاب رجل يدعى « حمزة » . الحمزية
ثبتوا على قول الميمونية بالقدر ، وأنهم يرون قتال (؟) السلطان خاصة ومن
رضى بحكمه ، فأما من أنكره فلا يرون قتله ، إلا إذا أعان عليهم ، أو طعن في
دينهم ، أو صار عوناً للسلطان أو دليلاً له .

وحكى « زرقان » أن « العجاردة » أصحاب « حمزة » لا يرون قتل أهل
القبلة ، ولا أخذ المال في السر حتى يبعث (؟) الحرب .

(٥) والفرقة الخامسة من العجاردة « الشيعية » [أصحاب شعيب] وهو الشيعية
رجل برئ من ميمون ، ومن قوله ، فقال : إنه لا يستطيع أحد أن يعمل إلا
ما شاء الله ، وإن أعمال العباد مخلوقة لله .

وكان سبب فرقة الشيعية والميمونية أنه كان لميمون على شعيب مال ،
فتقاضاه ، فقال له شعيب : أعطيك إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله أن
تعطينيه الساعة ، فقال شعيب : لو شاء الله لم أقدر ألا أعطيك ، فقال ميمون : فإن
الله قد شاء ما أمر ، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر ، فتابع ناس ميمونا ، وتابع
ناس شعيبا ، فكتبوا إلى عبد الكريم بن عَجْرَدٍ - وهو في حبس خالد بن عبد الله
البحلي - يُعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : إنا نقول ما شاء الله
كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نُلْحِق بالله سوءا ، فوصل الكتاب إليهم ، ومات
عبد الكريم ، فادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال « لا نلحق بالله سوءا »

وقال شعيب : لا ، بل قال بقولى حيث قال « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبدَ الكريم ، وبرئ بعضهم من بعض .

وقال بعض الناس : إن عبد الكريم بن عَجْرَد وميمون الذى تنسب إليه الميمونية رجل من أهل بَلَخ .

وقال قوم : إن عبد الكريم كان من أصحاب « أبى يَئِيس » خالفه وفارقه في بيع الأمة .

وذكر « الكرايسى » في بعض كتبه أن العجاردة والميمونية يميزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات [بنات] الإخوة وبنات بنى الإخوة ، ويقولون : إن الله حرّم البنات وبنات الإخوة وبنات الأخوات .

وحكى لنا عنهم ما لم نتحققه أنهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن . (٦) والفرقة السادسة من العجاردة « الخازمية » .

الخازمية
من العجاردة

والذى تفرّدوا به أنهم قالوا في القدر بالإثبات ، وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل في ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون إليه ، وإن كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين .

(٧) والفرقة السابعة من العجاردة - وهى الثانية من « الخازمية » - ويدعون « المعلوماتية » .

المعلوماتية

والذى تفرّدوا به أنهم قالوا : من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به ، وإن أفعال العباد ليست مخلوقة ، وإن الاستطاعة مع الفعل ، ولا يكون إلا ما شاء الله .

(٨) والفرقة الثامنة من العجاردة - وهى الثالثة من الخازمية - « الجهولية »

الجهولية

ومن قولهم : إن من علم الله ببعض أسمائه فقد علمه ولم يحمله ، وقالوا بإثبات القدر .

(٩) والفرقة التاسعة من العجاردة « الصلتية » أصحاب « عثمان بن

الصلتية

أبى الصلت » .

والذى تفرد به أنه قال : إذا استجاب لنا الرجل وأسلم توليناه ، وبرئنا من أطفاله ؛ لأنه ليس لهم إسلام حتى يُدْرِكُوا فيُدْعَوْنَ إلى الإسلام فيقبلونه .

الثعالبية

(١٠) والفرقة العاشرة من العجاردة « الثعالبية » .

يقولون : ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيُدْعَوْنَ إلى الإسلام فيقروا به أو ينكروه .

وكان « ثعلبية » مع « عبد الكريم » يداً واحدة إلى أن اختلفا في أمر الطفل .

الأخنسية

(١١) والفرقة الحادية عشرة من العجاردة — وهى الأولى من الثعالبية —

يُدْعَوْنَ « الأخنسية » .

يتوقفون عن جميع مَنْ في دار التقية من منتحلي الإسلام وأهل القبلة ، إلا مَنْ قد عرفوا منه إيماناً فيقولونه عليه ، أو كفراً فيتبرءون منه لأجله ، ويحرمون الاغتتيال والقتل في السر ، وأن يُبْذَأَ أحد من أهل البنى من أهل القبلة بقتال حتى يدعى إلا من عَرَفُوهُ بعينه ، فبرئت منهم « الثعلبية » وسموهم « الأخنسية » لأن الذى دعاهم إلى قولهم رجل كان يقال له « الأخنس » .

المعبدية

(١٢) والفرقة الثانية عشرة من العجاردة — وهى الثانية من الثعالبية —

« المعبدية » .

ومما تفردوا به أنهم رأوا أخذ زكاة أموال عبيدهم إذا استغنوا ، وإعطاءهم من زكاتهم إذا افتقروا ، ثم رأوا أن ذلك خطأ ، ولم يتبرءوا ممن فعل ذلك ، فقال لهم رجل يقال له « معبد » : إن كنتم لا تتبرءون ممن فعل ذلك فإننا لا ندَّعه ، فأقام على ذلك ، وبرئت منه الثعالبية ومن أصحابه .

الشييبانية

(١٣) والفرقة الثالثة عشرة من العجاردة — وهى الثالثة من الثعالبية —

« الشييبانية » أصحاب « شيبان بن سلمة » الخارج أيام أبى مسلم والمعين له .

ومن قصتهم أن شيبان بن سلمة لما أحدث أحداثاً من معاونته أبى مسلم وغير ذلك ، برئت منه الخوارج ، فلما قُتِلَ شيبان جاء قوم فذكروا توبته ، فلم تقبل

الثعلبية منهم توبة شيان ، وقالوا : إن أخذاث شيان كانت قتل المسلمين وأخذ أموالهم وضربهم ، فإن كنتم دفعتم من دار العلانية فإننا لا نقبل من القاتل في دار العلانية توبة حتى يعفو عنه ولي المقتول ، ولا نقبل توبة من ضرب المسلمين حتى يقص من نفسه أو يوهب ذلك له ، وحتى يرد أموالهم ، وشييان لم يفعل شيئا من ذلك ، فإن زعتم أنكم قد دفعتم توبته من دار التقية فقد كذبتهم ، فإن أمره كان ظاهراً ، ودعوته كانت ظاهرة إلى أن قتل ، فقبل قوم منهم توبته فسُموا « الشيبانية » .

ثم إن الشيبانية أحدثوا التشبيه لله بخلقه .

الزيادية وثبت قوم منهم على قول الثعلبية ، وهم أعظم أصحاب الثعلبية وجمهورهم ، فسُموا « الزيادية » وذلك أن رجلاً منهم كان يسمى « زياد بن عبد الرحمن » كان فقيه الثعلبية ورئيسهم .

ثم إن « الشيبانية » الذين أجازوا توبته قالوا في الولاية والعداوة : إنهما صفتان لله ، من صفات الذات ، لا من صفات الفعل .

الرشيديّة (١٤) والفرقة الرابعة عشرة من العجاردة — وهي الرابعة من الثعلبية — العشرية « الرشيديّة » .

ومما تفردوا به أنهم كانوا يؤدون عما سقى بالعيون والأنهار الجارية نصف العشر ، ثم رجعوا عن ذلك وكتبوا إلى المسمى « زياد بن عبد الرحمن » فأجابهم ، ثم أتاها فاعلمهم أن في ذلك العشر ، وأنه لا يجوز البراءة من غلط منهم في ذلك ، فقال رجل منهم يسمى « رُشيداً » : إن كان يسعنا ألا نتبرأ منهم فإننا نعمل بالذي يعملون به ، وثبت هو ومن معه على الفعل الأول ، فبرئت منهم الثعلبية وسُموا « العُشريّة » .

المكرمية (١٥) والفرقة الخامسة عشر من العجاردة — وهي الخامسة من الثعلبية — « المكرمية » أصحاب « أبي مكرم » .

وبما تفردوا به أنهم زعموا أن تارك الصلاة كافر ، وليس هو من قبل تركه الصلاة كافر ، ولكن من قبل جهله بالله ، وكذلك قالوا في سائر الكبائر ، وزعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل الله سبحانه ، وبذلك الجهالة كفر ، لا بركوبه المعصية ، وقالوا بالموافاة ، وهي أن الله سبحانه إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه ، لا على أعمالهم التي هم فيها ، فبرئت منهم الثعلبية .
ومن قول « الثعلبية » في الأطفال أنهم يشتركون في عذاب آبائهم ، وأنهم ركن من أركانهم ، يريدون بذلك أنهم بعض من أبعاضهم .

ومن الخوارج « الغديكية » أصحاب « أبي فُديك »
والغديكية الفديكية
ولا نعلم أنهم تفردوا بقول أكثر من إنكارهم على نافع ونجدة ما حكيناه عنهم (١) .

ومن الخوارج « الصفرية » أصحاب « زياد بن الأصفر » ، وهم لا يوافقون
من الصفرية من الخوارج
الأزارقة في عذاب الأطفال ، فإنهم لا يميزون ذلك ، ويقال : إن الصفرية نسبوا إلى « عبيدة » وكان ممن خالف نجدة ورجع من اليمامة ، فلما كتب نجدة إلى أهل البصرة اجتمع عبيدة و « عبد الله بن إباض » فقرأوا كتابه فقال عبد الله بن إباض بما سنده من مذهبه ، وقال عبيدة بجملة مذهب الخوارج : من أن مخالفهم مشركون ، السيرة فيهم السيرة من أهل حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حاربوه من المشركين .

وأصل قول الخوارج إنما هو قول الأزارقة والإباضية والصفرية والنجدية ، وكل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية .

ومن الخوارج طائفة يقولون : ما كان من الأعمال عليه حدٌّ واقع فلا يتعدى

بأهله الاسم الذي لزمهم به الحد ، وليس يكفر بشيء ليس أهله به كافراً كالزنا والقذف ، وهم قَذَفَةُ زُنَاةٌ ، وما كان من الأعمال ليس عليه حدٌ كترك الصلاة والصيام فهو كافر ، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين جميعاً .

فرق الإباضية

ومن الخوارج « الإباضية » .

الحفصية

فالفارقة الأولى منهم يقال لهم « الحفصية » كان إمامهم « حفص بن أبي المقدم » .

زعم أن بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده ، فمن عرف الله سبحانه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو عمل بجميع الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرم الله من فروج النساء فهو كافر برىء من الشرك ، وكذلك من اشتغل بسائر ما حرم الله سبحانه مما يؤكل ويشرب فهو كافر برىء من الشرك ، ومن جهل الله سبحانه وأنكره فهو مشرك ، فبرىء منه جُلُّ الإباضية إلا من صدّقه منهم ، وتأولوا في عثمان نحو ما تأولت الشيعة في أبي بكر وعمر ، وزعم أن علياً هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن (٦ : ٧١) (كالذي استهوته الشياطين في الأرض حَيْرَانٌ ، لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنَا) وأن أصحابه الذين يدعونونه إلى الهدى أهلُ النهران ، وزعم أن علياً هو الذي أنزل الله سبحانه فيه (٢ : ٢٠٤) (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) وأن عبد الرحمن بن ملجم هو الذي أنزل الله فيه (٢ : ٢٠٧) : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ) ثم قال بعد ذلك : الإيمان بالكتب والرسل متصل بتوحيد الله ، فمن كفر بذلك فقد أشرك بالله .

اليزيدية

(٢) والفرقة الثانية منهم يسمون « اليزيدية » كان إمامهم « يزيد بن أنيسة »

قالوا : تتولى المحكمة الأولى ، ونبرأ ممن كان بعد ذلك من أهل الأحداث ، وتتولى الإباضية كلها . ويزعمون أنهم مسلمون كلهم ، إلا من بلغه قولنا فكذب

أو من خرج ، وخالفوا الحفصية في الإكفار والتشريك ، وقالوا بقول الجمهور .
وحكى « يمان بن رباب » أن أصحاب يزيد بن أنيسة قالوا بالتشريك ،
وتولى يزيد المحكمة الأولى قبل نافع ، وبرئ ممن كان بعدهم ، وحرّم القتال
على كل أحد بعد تفريقهم ، وثبت على ولاية الإباضية إلا من كذبه أو بلغه
قوله فردّه .

وزعم أن الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم ، ويُنزّل عليه كتاباً من
السماء يُكتب في السماء ، وينزل عليه جملة واحدة ، فترك شريعة محمد ، ودان
بشريعة غيرها ، وزعم أن ملة ذلك النبي الصابئة ، وأبى هذه الصابئة التي عليها
الناس اليوم ، وليس هم الصائبين الذين ذكرهم الله في القرآن ، ولم يأتوا بعد .
وتولى مَنْ شهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة من أهل الكتاب ، وإن لم
يدخلوا في دينه ولم يعملوا بشريعته ، وزعم أنهم بذلك مؤمنون .
ومن الإباضية من وقف فيه ، ومنهم من برئ منه ، وجلهم تبرأ منه .



(٣) والفرقة الثالثة من الإباضية أصحاب « حارث الإباضى » .
قالوا في القدر بقول المعتزلة ، وخالفوا فيه سائر الإباضية ، وزعموا أن الاستطاعة
قبل الفعل .

وجهور « الإباضية » يتولى المحكمة كلها ، إلا من خرج ، ويزعمون أن
مخالفيهم من أهل الصلاة كفار ، وليسوا بمشركين ، حلال من أحتهم وموارثهم ،
حلال غنيمة أموالهم من السلاح والسكران عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك ،
وحرام قتلهم وسبيهم في السر إلا مَنْ دعا إلى الشرك في دار التقيّة ودان به .
وزعموا أن الدار — يعنون دار مخالفيهم — دار توحيد ، إلا عسكر السلطان
فإنه دار كفر ، يعنى عندهم .

وحكى عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم ، وحرّموا

الاستعراض إذا خرجوا ، وحرّموا دماء مخالفيهم حتى يدعواهم إلى دينهم .
فبرئت الخوارج منهم على ذلك ، وقالوا : إن كل طاعة إيمان ودين ، وإن
سرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون بطاعة لا يراد الله بها على مذهب
« أبي الهذيل » ، ومعنى ذلك أن الإنسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمره
الله به ، وإن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراد به .

ثم اختلفوا في النفاق فصاروا ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن النفاق براءة من الشرك ، واحتجوا
في ذلك يقول الله عز وجل (٤ : ١٤٣) : (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء
ولا إلى هؤلاء) .

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون : إن كل شاق شرك ، لأنه يضاد التوحيد .
(٣) والفرقة الثالثة منهم يقولون : لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه ،
وهو دين القوم الذين عتاهم الله بهذا الاسم في ذلك الزمان ، ولا نسمى
غيرهم بالنفاق .

وقالوا : من سرق خمسة دراهم فصاعداً قطع ، وقال القوم الذين زعموا أن
المنافق كافر وليس بمشرك : إن المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا موحدين ، وكانوا أصحاب كبائر .

وقالوا : كل شيء أمر الله به عباده فهو عام ليس بخاص ، وقد أمر الله به
الكافر والمؤمن .

وقال قوم منهم : لا حاجة لله على الخلق في التوحيد إلا بالخبر ، أو ما يقوم مقام
الخبر من إشارة وإيماء .

وقال بعضهم : لا يجوز على الله أن يخلى عباده من التكليف لوحداً نبيته ومعرفة ، وأجاز بعضهم أن يخليهم من ذلك .

وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين : وجبت عليه الشرائع والأحكام ، وقف على ذلك أولم يقف ، سمعه أولم يسمعه .

وقال بعضهم : لا يرسل الله نبياً إلا نَصَبَ دليلاً عليه ، ولا بد من أن يدلّ [عليه] واحداً .

وقال بعضهم : قد يجوز أن يبعث الله نبياً بلا دليل .

وقال بعضهم : مَنْ ورد عليه الخبر بأن الحُرَّ قد حرِّمت وأن القبلة قد حُولت فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر ، وعليه أن يعلم ذلك بالخبر ، وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر .

وقال بعضهم : من قال بلسانه « إن الله واحد » وعنى به المسيح ، فهو صادق في قوله ، مُشْرِكٌ بقلبه .

وقال بعضهم : ليس على الناس المشي إلى الصلاة والركوب إلى الحج ، ولا شيء من أسباب الطاعات التي يتوصل بها إليها ، وإنما عليهم فعلها بعينها فقط وقالوا جميعاً : إن الواجب أن يستتيبوا مَنْ خالفهم في تنزيل أو تأويل ، فإن تاب ، وإلا قُتِلَ ، كان ذلك الخلاف فيما يَسْعُ جهله أو فيما لا يسع جهله .

وقالوا : من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتيب ، فإن تاب ، وإلا قتل . وقال بعضهم : ليس مَنْ جَحَدَ الله وأنكره مشركاً ، حتى يجعل معه إلهاً غيره .

وقال بعضهم : ذلك شرك ، وكل جَحَدَ بأى جهة كان فهو شرك وكفر .

وقالوا : الإصرار على أى ذنب كان كفر .

وقالوا : العالم يَفْقَهُ كله إذا أفنى الله أهل التكليف ، ولا يجوز إلا ذلك ، لأنه إنما خلقه لهم ، فإذا أفناهم لم يكن لبقائه لهم معنى .

وقال بعضهم ، بل جُلُّهم : الاستطاعة والتكليف مع الفعل ، وإن الاستطاعة هي التخلية .

وقال كثير منهم : ليس الاستطاعة هي التخلية ، بل هي معنى في كونه كون الفعل ، وبه يكون الفعل ، وإن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وإن استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده ، وإنَّ الله كلف العبادَ ما لا يقدرُونَ عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، وإن قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان ولطف ، وإن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطَّبع وبلاء وشر ، وإن الله لو لطف للكافرين لآمنوا ، وإن عنده لطفًا لو فعله بهم لآمنوا طوعًا ، وإن الله لم ينظر لهم في حال خلقه إياهم ، ولا فعل بهم أصاح الأشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحًا في الدين ، وإنه أضلَّهم وطَّبع على قلوبهم ، وهذا قول « يحيى بن كامل » و « محمد بن حرب » و « إدريس الإباضي » .

وكانوا يقولون في كثير من الإباضية : إن أعمال العباد مخلوقة ، وإن الله سبحانه لم يزل مریدًا لما علم أنه يكون أن يكون ، ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وإنه مرید لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم ، لا بأن أحبَّ ذلك ، ولكن بمعنى أنه ليس بآبٍ عنه ولا بمُكرِّه عليه ، وسنشرح قولهم في سائر أبواب القدر إذا أخبرنا عن مذاهب الناس في القدر .

وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن .

وقال جُلُّ الإباضية : قد يجوز أن يقع حُكْمَان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين ، فمن ذلك أن رجلاً لو دخل زرعًا بغير إذن صاحبه لكان الله سبحانه قد نهاه عن الخروج منه ؛ لأن فيه فسادَ الزرع ، وقد أمره به ، لأنه ليس له .

وقال جُلُّهم بالخاطر ، ولا يجوز أن يخلى الله عز وجل العباد البالغين منه .
وقالوا : ليس يجوز على شيء من الأعراض البقاء [إلا] إذا كان بعضًا للجسم ،

عند من يقول : إن الجسم أعراض مجتمعة ، وأكثرهم يقول : إنه أبعاض (١) للجسم .
وقالوا : إن الجزء الذي لا يتجزأ جسم على مذهب « الحسين » .
وقالوا : جزاء الله في العباد أكثر من تفضله ، وعافيته أكثر من ابتلائه ،
والثواب واجب بالاستحقاق ، والفضل والابتلاء ابتداء .
وقال بعضهم بتحليل الأشربة التي يسكر كثيرها إذا لم تكن الخمر بعينها ،
وحرّموا السكر ، وليس يتبعون المؤلّى في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان
مؤحّداً ، ولا يقتلون امرأة ولا ذرية ، وبرون قتل المشبهة وسبيهم وغنيمة
أموالهم ، ويتبعون مؤولّيهم كما فعل أبو بكر بأهل الردة .
ويدّعون من السلف « جابر بن زيد » و « عكرمة » و « مجاهد »
و « عمرو بن دينار » .

وكان رجل من الإباضية يقال له « إبراهيم » أفتى بأن بيع الإمام من مخالفهم
جائز ، فبرئ منه رجل يقال له « ميمون » ومن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم
فلم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فأفتوا بأن
بيعهن حلال ، وهبتهن حلال في دار التّقية ، ويستتاب أهل الوقف من وقفهم
في ولاية إبراهيم ومن أجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يبرءوا
من امرأة كانت معهم | كانت | وقفت فانت قبل ورود الفتوى ، وأن يُستتاب
إبراهيم من عذره لأهل الوقف في جحديهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر إسلامه ،
وأن يستتاب أهل الوقف من جحديهم البراءة عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما
الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسّموا « الواقفة » وبرئت الخوارج
منهم ، وثبت إبراهيم على رأيه في التحليل لبيع الإمام من المخالفين ، وتاب ميمون .

والإباضية يقولون : إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان ، وإن

كل كبيرة فهي كفر نعمة ، لا كفر شرك ، وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها .

ووقف كثير من الإباضية في إيلام أطفال المشركين في الآخرة ؛ فجوزوا أن يؤلمهم الله سبحانه في الآخرة على غير طريق الانتقام ، وجوزوا أن يدخلهم الجنة تفضلاً ، ومنهم من قال : إن الله — سبحانه — يؤلمهم على طريق الإيجاب ، لا على طريق التجويز .

الضحكية

ثم رجع بنا القول إلى الإخبار عن الاختلاف في أمر المرأة :
فافتقدت فرقة من « الواقعة » وهم « الضحائية » فأجازوا أن يُرَوِّجُوا المرأة المسلمة عندهم من كفار قومهم في دار التقية ، كما يسع الرجل منهم أن يتزوج المرأة الكافرة من قومه في دار التقية ، فأما في دار العلانية — وقد جاز حكمهم فيها — فإنهم لا يستحلون ذلك فيها .
ومن « الضحائية » فرقة وقفت فلم تبرأ ممن فعله ، وقالوا : لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئاً من حقوق المسلمين ، ولا نصلي عليها إن ماتت ، ونقف فيها ، ومنهم من برى منها .
واختلفوا في أصحاب الحدود : فمنهم من برى منهم ، ومنهم من تولاهم ، ومنهم من وقف .

واختلف هؤلاء في أهل دار الكفر عندهم ؛ فمنهم من قال : هم عندنا كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه ، ومنهم من قال : هم أهل دار خلط ؛ فلا تتولى إلا من عرفنا فيه إسلاماً ، ونقف فيمن لم نعرف إسلامه ، وتولى بعض هؤلاء بعضاً على اختلافهم ، وقالوا : الولاية تجمعنا فسموا « أصحاب النساء » وسموا من خالفهم [من] الواقعة « أصحاب المرأة » .

وصارت « الواقعة » فرقتين : فرقة تولوا الناحكة ، وفرقة ينسبون إلى « عبد الجبار بن سليمان » ، وهم الذين يتبرءون من المرأة الناحكة من كفار قومهم .

وهذا خبر « عبد الجبار » الذى خطب إلى « ثعلبة » ابنته ، ثم شك فى بلوغها ، فسأل أمها عن ذلك ، حتى وقع الخلاف بين ثعلبة وعبد الكريم فى الأطفال ، فاختلفا بعد أن كانا متفقين .

فأما عبد الجبار الذى خطب إلى ثعلبة ابنته ، فسأل ثعلبة أن يمهرها أربعة آلاف درهم ، فأرسل الخاطب إلى أم الجارية مع امرأة يقال لها « أم سعيد » يسأل : هل بلغت ابنتهم أم لا ؟ وقال : إن كانت بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها ، فلما بلغت أم سعيد ذلك قالت : ابنتى مسلمة بلغت أم لم تبلغ ، ولا تحتاج أن تدعى إذا بلغت ، فرد مرة أخرى ذلك عليها ، ودخل ثعلبة على تلك الحال فسمع تنازعهما ، فنهاهما عنه ، ثم دخل عبد الكريم بن عجرد وهما على تلك الحال ، فأخبره ثعلبة الخبر ، فزعم عبد الكريم أنه يجب دعاؤها إذا بلغت ، وتجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام ، فرد عليه ثعلبة ذلك ، وقال : لا ، بل نثمت على ولايتها ، فإن لم تدع لم تعرف الإسلام ، فبرى بعضهم من بعض على ذلك .

ومن الخوارج « البهسية » أصحاب « أبى يهس » ^(١) :
 وما أحدث أنه زعم أن ميمونا كفر حين حرّم بيع المملوكة فى دار كفر قومنا ، وحين برىء ممن استحل ذلك ، وكفر أهل الثبت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل الثبت الواقعة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرأ من

(١) قال ابن قتيبة فى المعارف (٢٦٧) : « البهسية من الخوارج ينسبون إلى أبى يهس من بنى سعد بن ضبيعة بن قيس ، واسمه هيصم بن جابر ، وكان عثمان بن حيان والى المدينة قطع يديه ورجليه » وقال الشهرستاني فى الملل والنحل : « وقد كان الخجاج طلب أبى يهس فى أيام الوليد ، فهرب إلى المدينة ، فطلبه بها عثمان بن حيان المرى ، فظفر به وحبسه ، وكان يسامره ، إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ويقتله ، ففعل به ذلك » اهـ .

أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجيئهم الولاية عنه وجحدهم البراءة من ميمون ،
وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يواقع
أحد من المسلمين ، فإذا واقع أحد من المسلمين لم يسع مَنْ حضر ذلك ألا يعرف
مَنْ أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به .

وزعم أبو يهيس أنه لا يُسَلِّمُ أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسوله ومعرفة
ما جاء به محمد جملَةً ، والولاية لأولياء الله سبحانه ، والبراءة من أعداء الله ،
وما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد فلا يسع الإنسان إلا علمه ومعرفته بعينه
وتفسيره ، ومنه ما ينبغي أن يعرفه باسمه ولا يبالى ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يُبْتَلَى
به ، وعليه أن يقف عندما لا يعلم ، ولا يأتي شيئًا إلا بعلم ، فتابعه على ذلك ناس كثير
من الخوارج ، وفارقه ناس كثير منهم ، فسُمُّوا « البهسية » وسمت البهسية مَنْ
خالفهم من الخوارج « الواقعة » .

وقال غيره من الناس : قد يُسَلِّمُ الإنسان بمعرفة وظيفة الدين ، وهي شهادة أن لا إله
إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، والإقرار بما جاء من عند الله جملَةً ، والولاية لأولياء
الله ، والبراءة من أعداء الله ، وإن لم يعرف ما سوى ذلك ؛ فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل ،
فمن واقع شيئًا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهو لا يعلم أنه حرام فقد كفر ، ومن
ترك شيئًا من كبير ما افترضه الله سبحانه عليه وهو لا يعلم فقد كفر ، فإن حضر
أحد من أوليائه مُوَاقعة من واقع الحرام وهو لا يدري أحلال أم حرام أو اشتبه
عليه وقف فيه ، فلم يتوَلَّ ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال رُكْب أم حرام ،
فبرئت منه البهسية .

ومن « البيهسية » فرقة يقال لهم « العوفية » وهم فرقتان :
 (١) فرقة تقول : مَنْ رجع من دار هجرتهم ومن الجهاد إلى حال القعود نبراً منهم .
 (٢) وفرقة تقول : لا نبراً منهم ؛ لأنهم رجعوا إلى أمرٍ كان حلالاً لهم .
 وكلا الفريقين من « العوفية » يقولون : إذا كفر الإمام فقد كفرت الرعية
 الغائبُ منهم والشاهد :
 والبيهسية يبرءون منهم ، وهم جميعاً يتولون أبا يهيس .

ومن « البيهسية » فرقة يقال لهم « أصحاب شيب^(١) النجراني » يعرفون
 « بأصحاب السؤال » .
 أصحاب
 شيب النجراني
 (الشيبية)

(١) قال البغدادى فى الفرق بين الفرق (ص ٦٥) : « هؤلاء يعرفون بالشيبية
 لانتسابهم إلى شيب بن يزيد الشيباني المكنى بأبي الصحرارى ، ويعرفون بالصالحية
 أيضاً لانتسابهم إلى صالح بن مسريح الخارجى ، وكان شيب بن يزيد الخارجى من
 أصحاب صالح ، ثم تولى بعده على جنده » اهـ . وقال القرزى فى الخطط (٣٥٥/٢)
 « الشيبية : أتباع شيب بن يزيد بن أبى نعيم (وفى بعض المراجع « بن نعيم »)
 الخارج فى خلافة عبد الملك بن مروان وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن
 يوسف الثقفى ، وهم على ما كانت عليه الحكية الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن
 الخوارج بجواز إمامة المرأة وخلافتها ، واستخلف شيب هذا أمه غزالة (وفى كثير
 من الأصول أن غزالة زوج شيب كما ستسمعه فى كلام الذهبى) فدخلت الكوفة ،
 وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت فى الركعة الأولى بالبقرة ،
 وفى الثانية بآل عمران ، وأخبار شيب طويلة » اهـ . وغزالة هذه هى التى يقول فيها
 خزيمه بن فانك الأسدى :

أقامت غزالة سوق الضرار لأهل العراقين حولا قميظا
 سميت للعراقيين فى جيشها فلاقى العراقان منها أطيظا

وقال الذهبى فى تاريخ الإسلام (١٦٠/٣) : « شيب بن يزيد بن نعيم بن قيس
 بن عمرو بن الصلت ، الشيباني الخارجى ، خرج بالموصل ، فبعث إليه الحجاج خمسة
 قواد فقتلهم واحداً بعد واحد ، ثم سار إلى الكوفة ، وقايل الحجاج وحاصره ،

والذى أبدعوه أنهم زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة ، وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا ، فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به [فيسأل] .

وفارقوا « الواقعة » وقالوا في أطفال المؤمنين بقول « الثعلبية » : إنهم مؤمنون أطفالا وبالغين حتى يكفروا ، وإن أطفال الكفار كفار أطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، وقالوا بقول المعتزلة في القدر ، فبرئت منهم البيهسية .

وكانت امرأته غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم مثله ، هرب الحجاج منها فعيره بعض الناس بقوله :

أسد علي وفي الحروب نعامه فتخاء تنفر من صغير الصافر
هلا برزت إلى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر

وكانت أمه جبهة تشهد الحروب ، وقال بعضهم : رأيت شبيهاً وقد دخل المسجد وعليه جبة طيالة عليها نقط من آثار المطر ، وهو طويل أتمط جعد آدم ، فبقى المسجد يرتج له ، وله سنة ست وعشرين ، وغرق بدجيل سنة سبع وسبعين ، ويقال إنه أحضر إلى عبد الملك بن مروان رجل — وهو عتبان الحروري — فقال له عبد الملك : ألسنت القائل :

فإن يك منكم كان مروان وابنه وعمرو ، ومنكم هاشم وحبيب
فمننا حصين والبطين وقعب ومننا أمير المؤمنين شبيب

فقال : يا أمير المؤمنين إنما قلت « ومننا أمير المؤمنين » ونصبه علي النداء ، فاستحسن قوله وأطلقه . وجبهة : هى التى يضرب بها المثل في الحق لأنها لما حملت قالت : فى بطنى شئ . ينقر ، فقيل : أحقق من جبهة ، وروى عنها ما يدل على عدم الحق ، فإن عمر بن شبة قال : حدثني خلاد بن يزيد الأرقط قال : كان شبيب ينعى لأمه فيقال لها : قتل ، فلا تقبل ، فلما قيل لها إنه غرق قبلت ، وقالت : إني رأيت حين ولدته أنه خرج منى شهاب نار ، فعلمت أنه لا يطفئه إلا الماء . (وانظر — مع هذا — معارف ابن قتيبة ص ١٨٠ وما نذكره فيمايلي (ص ١٨٢ و ١٨٣ و ١٨٦)

وقال بعض « البيهسية » : مَنْ واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع إلى الإمام أو إلى ويُنحَد ، فوافقهم على ذلك طائفة من الصُّفَرِيَّة ، إلا أنهم قالوا : نقف فيهم ، ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين .

وقالت طائفة من « البيهسية » : إذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وقالت : الدار دار شرك ، وأهاها جميعا مشركون ، وترك الصلاة إلا خلف مَنْ تعرف ، وذهبت إلى قتل أهل القبلة وأخذ الأموال ، واستحلت القتل والسبي على كل حال

وقالت « البيهسية » : الناس مشركون بجهل الدين ، مشركون بمواقعة الذنوب ، وإن كان (؟) ذنب لم يحكم الله فيه حكما مغالطا ولم يوقفنا على تغليظه فهو مغفور ، ولا يجوز أن يكون أخفى أحكامه عنا في ذنوبنا ، ولو جاز ذلك جاز في الشرك .

وقالوا : التائب في موضع الحدود وفي موضع القصاص والمقر على نفسه يلزمه الشرك إذا أقر من ذلك بشيء ، وهو كافر ، لأنه لا يحكم بشيء من الحدود والقصاص إلا على كل كافر يُشْهَد عليه بالكفر عند الله .

وقال بعض « البيهسية » : السكر من كل شراب حلال موضوع عن سكر منه ، وكل ما كان في السكر من ترك الصلاة أو شتم الله سبحانه فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم ، ولا يكفر أهله بشيء من ذلك ما داموا في سكرهم .
وقالوا : إن الشراب حلال الأصل ، ولم يأت فيه شيء من التحريم ، لا في قليله ولا في إكثاره أو في سكره .

ومن « البيهسية » فرقة يسمون « أصحاب التفسير » كان صاحب بدعتهم أصحاب التفسير رجل يقال « الحكم بن سروان » من أهل الكوفة .

زعم أنه من شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم إلا بتفسير الشهادة كيف هي .

قال : ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو ، وهكذا قالوا في سائر الحدود ، فبرئت منهم « البيهسية » على ذلك وسموهم « أصحاب التفسير » .

وقالت « العوفية » من البيهسية : السكر كفر ، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتي معه غيره كترك الصلاة وما أشبه ذلك ، لأنهم إنما يعلمون أن الشارب سكر إذا ضم إلى سكره غيره مما يدل على أنه سكران .

أصحاب صالح ومن الخوارج « أصحاب^(١) صالح » ولم يُحدث صالح قولاً تفرد به ويقال : إنه كان صفرياً .

(١) ظاهر صنيع المصنف هنا وفيما يلي من كلامه أن صالحاً الذي تنسب إليه فرقة من الخوارج غير صالح بن مسريح التميمي ، لكن الذي ذكره من وقفنا على كلامه من الذين تكلموا عن الفرق أن الصالحية من الخوارج أتباع صالح بن مسريح التميمي ، وسيأتي لنا كلام علي هذا في ص ١٨٦ وكان صالح بن مسريح مخالفاً للأزارقة ، وقد قيل : إنه كان صفرياً ، وقيل : لم يكن صفرياً ولا أزرقياً ، وكان خروجه على بشر بن مروان في أيام ولايته على العراق من جهة أخيه عبد الملك بن مروان ، وبعث بشر إليه بالحارث بن عمير ، وذكر المدايني أن خروج صالح كان على الحجاج بن يوسف ، وأن الحجاج بعث بالحارث بن عمير إلى قتاله ، وأن القتال وقع بين الفريقين على باب حصن جلولاء ، وانهمز صالح جريحاً ، فلما أشرف صالح على الموت قال لأصحابه : قد استخلفت عليكم شبيب بن يزيد ، وأنا أعلم أن فيكم من هو أقره منه ، ولكنه رجل شجاع مهيب في عدوكم ، فليعنه الفقيه منكم بفقهه . وقال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٢١/٣) : « وفي سنة ست وسبعين خرج صالح بن مسريح التميمي ، وكان صالحاً ناسكاً محبباً ، وكان بدارا والموصل ، وله أصحاب يقرئهم ويفقههم ويقص عليهم ، ولكنه يحط على الخلفيتين عثمان وعلي ، كدأب =

ومن قول « الصفرية » وأكثر الخوارج أن كل ذنب مغلظ كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان .

وقالت « الفضلية » : لا يكفر عندنا ولا يعصى من قال بضرب من الحق الذى يكون من المسلمين وأراد به غير الله أو وجهه على غير ما يؤجبه المسلمون عليه ، نحو قول القائل « لا إله إلا الله » يريد بها قول النصارى الذى لا إله إلا هو الذى له الولد والزوجة أو يريد صمًا اتخذ آلهًا ، وكقول القائل « محمد رسول الله » وهو يريد غيره ممن قال : هو حى قائم ، وما أشبه ذلك من القول كله واعتقاد القلب والتوجه إلى غير الله عز وجل .

وحكى « اليمان بن رباب الخارجى » أن قوما من « الصفرية » وافقوا بعض البيهسية على أن كل من وقع ذنبا عليه حرام (؟) لا يشهد عليه بأنه كفر حتى

=الخوارج ، ويتبرأ منهما ويقول : تيسروا رحمكم الله لجهاد هذه الأحزاب المتحيزة ، وللخروج من دار الفناء إلى دار البقاء ، ولا تجزعوا من القتل فى الله ، فإن القتل أيسر من الموت ، والموت نازل بكم ، فلم ينشب أن أتاه كتساب شبيب بن يزيد من الكوفة ، يقول فيه : أما بعد ، فإنك شيخ المسلمين ، ولن نعدل بك أحداً ، وقد دعوتنى فاستجبت لك ، وإن أردت تأخير ذلك أعلمتنى ، فإن الآجال غادية ورائحة ، ولا آمن أن تخترمنى للنية ولم أجاهد الظالمين . فإله غيبنا وإياه فضلامتروكا ! جعلنا الله وإياك ممن يريد بعمله الله ورضوانه ! . فرد عليه الجواب يحضه على المحبة ، فجمع شبيب قومه منهم أخوه مصاد والحلل بن وائل اليشكرى وإبراهيم بن بحر الحملى والفضل بن عامر الدهلي ، وقدم على صالح وهو بدارا ، فتصمدوا مائة وعشرة أنفس ، ثم وثبوا على خيل لمحمد بن مروان فأخذوها ، وقويت شوكتهم ، وأخافوا المسلمين « اهـ .) وانظر — مع ما ذكرنا من المراجع — ما ذكرناه قريباً عن الشيعة ، ومعارف ابن قتيبة (١٨٠)

يرفع إلى السلطان ويُحدّ عليه ، فإذا حدّ عليه فهو كافر ، إلا أن البيهسية لا يسمونهم
مؤمنين ولا كافرين حتى يحكم عليهم ، وهذه الطائفة من الصفرية يثبتون لهم اسم
الإيمان حتى تقام عليهم الحدود .

وحكى أن صنفاً من الخوارج تفرّدوا بقول أحدثوه ، وهو قطعهم الشهادة على
أنفسهم ومن وافقهم أنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استثناء .

الحسينية وذكر أن صنفاً منهم يدعون «الحسينية» ورئيسهم رجل يعرف «بأبي الحسين»
يرون الدار دار حرب ، وأنه لا يجوز الإقدام على من فيها إلا بعد المحنة ،
ويقولون بالإرجاء في مواقفهم خاصة ، كما حكى عن «نجدة» ويقولون فيمن
خالفهم : إنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون .

الشمراخية وذكر «اليمان» أيضاً أن صاحب «الشمراخية» وهو «عبد الله بن شمراخ»
كان يقول : إن دماء قومه حرام في السر ، حلال في العلانية ، وإن قتل الأيوين
حرام في دار التقية ودار الهجرة وإن كانوا مخالفتين ، والخوارج تبرأ منه .

ومن العلماء باللغة ، وهو من الخوارج «أبو عبيدة معمر بن المثنى» (١) وكان
صُفُرياً .

(١) أبو عبيدة : معمر بن المثنى ، التيمي ، تيم قريش ، مولا هم ، البصري ،
النحوي ، الأخباري ، اللغوي ، كان شعار الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب
وأيامها ، وكان - مع معرفته - لا يقيم البيت إذا أنشده حتى يكسره ، وكان يخطئ
إذا قرأ القرآن الكريم نظراً ، وكان شعوبياً يكره العرب ، وألف في مثالبها كتباً
أقدمه هارون الرشيد من البصرة إلى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة ، وقرأ عليه بها
أشياء من كتبه ، وأسند الحديث إلى هشام بن عروة وغيره ، وروى عنه علي بن =

ومن شعرائهم «عمران بن حطان»^(١) وهو صُفْرِي .

= المغيرة الأثرم، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو عثمان المازني، وأبو حاتم السجستاني، وعمر بن شبة النميري، وغيرهم . وكان أبو عبيدة كثير الوقوع في أعراض الناس، قال له بعض الناس : تقع في الناس فن أبوك ؟ فقال : أخبرني أبي عن أبيه أنه كان يهوديا من أهل بجرवान، ففضى الرجل وتركه . وكان أبو عبيدة مع ذلك أيضا - جباها، لم يكن بالبصرة أحد إلا وهو يتقيه ويداجيه . وخرج أبو عبيدة إلى بلاد فارس قاصداً موسى بن عبد الرحمن الهلالي، فلما قدم عليه قال لغلمانه : احتزوا من أبي عبيدة فإن كلامه كله دق، ثم حضر الطعام فصب بعض الغلمان على ذيله مرقة فقال له موسى : قد أصاب ثوبك مرق، وأنا أعطيك بدله عشرياب، فقال أبو عبيدة : لا عليك، فإن مرقك لا يؤذي، يريد أنه لا دسم فيه، ففطن موسى لما أراد وسكت . وكانت ولادة أبي عبيدة في سنة إحدى عشرة ومائة على الأصح، وتوفي سنة تسع ومائتين بالبصرة، وقيل : سنة إحدى عشرة، أطعمه محمد بن القاسم بن سهل النوشجاني موزا فمات منه (انظر المعارف لابن قتيبة ٢٣٦ ثم انظر الترجمة رقم ٧٠٢ في وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٢٣/٤ بتحقيقنا) .

(١) عمران بن حطان : سدوسي خارجي، كان شاعرا الخوارج، وروى عن أبي موسى وعائشة رضي الله عنهما . وكان عمران فصيحاً، قبيح الشكل، وكانت زوجته جميلة، فدخل عليها يوماً وهي بزينة فأعجبته، وعلمت منه ذلك، فقالت : أبشر فإني وإياك في الجنة، قال : ومن أين علمت ؟ قالت : لأنك أعطيت مثلي فشكرت، وأنا ابتليت بمثلك فصبرت، والصابر والشاكر في الجنة . وعمران - قبحه الله ! - هو القائل في عبد الرحمن بن ملجم قاتل أمير المؤمنين أبي السبطين علي بن أبي طالب :

يا ضربة من تقى ما أراد بها إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا
أكرم بقوم بطون الطير أقبرهم لم يخلطوا دينهم بغيا وعدوانا

يريد بقوله « بطون الطير أقبرهم » أنهم لا يموتون حتف أنوفهم، ولكنهم يموتون في المعارك والحروب فتأكل الطير أجسادهم . ومات عمران إلى غضب الله ونقمته في سنة تسع ومائتين من الهجرة (وانظر الكامل للبرد ١٠٨/٢) .

ومن مؤلفي كتبهم ومتكلميهم : « عبد الله بن يزيد » و « محمد بن حرب »
و « يحيى بن كامل » وهؤلاء « إياضية » و « اليمان بن رباب » وكان ثعلبياً
ثم صار يهوسياً ، و « سعيد بن هارون » وكان فيما أظن إياضياً :

والخوارج تدعى من السلف « [أبا] الشعثاء جابر بن زيد » و « عكرمة »
و « إسماعيل بن سميع » و « أبا هارون العبدى » و « هيرة بن مريم »

ومن رجال الخوارج ممن لم يذكر أنه خرج ولاله مذهب يعرف به « صالح بن
مُسَرِّح »^(١) و « دارد » وكانا يتلاقيان ويُحَدِّثَان مسائل يقع لها الخلاف بين الخوارج
ثم كانت لهما في آخر أيامهما خرجة ليست بالمشهورة و « رباب السجستاني » [و]
هو الذى أوقع الخلاف بين الخوارج فى قتيل وُجد فى عسكر حتى قال بعضهم :

(١) هذا كلام عجيب ، فإن كل الذين اطلعنا على كلامهم عن كتب فى المقالات
نسب الشيعية إلى رجلين أحدهما صالح بن مسرح ، وزاد بعضهم فذكر أن الشيعية
قد تسمى الصالحة نسبة إليه (وانظر ما ذكرناه عن شبيب بن يزيد فى ص ١٧٩ و ١٨٢)
وما ذكرناه عن صالح بن مسرح فى ص ١٨٢) ولعل المؤلف ظن أن « صالحاً » الذى
تنسب إليه جماعة من الخوارج رجل آخر غير صالح بن مسرح ، أو لعله علم ذلك ،
ولذلك تجده ذكر أن « من الخوارج أصحاب صالح » ولم يذكر شيئاً من نسب
هذا الصالح (ص ١٨٢) وتجده هنا قد ذكر صالح بن مسرح وذكر أنه لم يحدث
قولاً ، ونريد أن نعد ما ذكره هنا تكررارا لما ذكره فى الموضع السابق ، لا تفارق
كلامه فى الموضوعين على أن المحدث عنه ليس له مذهب يعرف به خاصة ، ثم نقول :
إن قوله هنا « ممن لم يذكر أنه خرج » ليس بصواب ؛ لأن صالح بن مسرح قد خرج
وحارب وأثنى جراحا ومات بسبب هذه الجراح وأوصى إلى شبيب بن يزيد حين
كان يهود بنفسه ، على ما فصلناه فيما سبق ، وسيدكر المؤلف بعد هذا الكلام
مباشرة أن صالح بن مسرح حكم أحكاما كانت سببا فى رجوع بعض الخوارج
عن موالاته .

إن حكم أهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم أنه قُتل بحق ، وقال بعضهم : بل هم مؤمنون حتى يعلم أنه قُتل بغير حق ، و « هرون الضعيف » وقد حُكي عنه إجازة تزويج نساء مخالفه ، وأحل مخالفه في هذا الباب محل أهل الكتاب

ومن الخوارج صنف يُسمّون « الراجعة » رَجَعُوا عن « صالح بن مسرّح » الراجعة وبرئائمه لأحكام حكم بها .

وذلك أن بعض طلائع صالح أتاه فأعلمه أن فارسا على تلّ واقف ينظر إلى عسكره ، فوجّه إليه رجلين من أصحابه ، فلما نظر إليهما الفارس ولّى مدبرا ، فلاحقاه ، فطعنه أحدهما ، فصرعه ، ونزلا ليقنّلاه ، فقال لهما : أنا رجل مسلم ، وأنا أخو ربّعيّ بن خراش ، وكان ربّعيّ بن خراش من رؤسائهم ، فكفّ عنه ، وقال له : هل تعرفك أحد في العسكر ؟ قال : نعم ، وسمي رجلين من أصحاب صالح يسمي أحدهما جبيرا والآخر الوليد ، فصار الفارسان به إلى عسكر صالح ، فأخبراه بخبره ، فدعا صالح جبيرا والوليد فسألها عنه ، فقالا : نعرفه بالخبيث والكفر ، ونعرف أنه أخو ربّعيّ ، وقد أخبرنا ربّعيّ بخبثه وعداوته للمسلمين ، فأمر صالح بضرب عنقه ، فقالت الراجعة : قتل رجلا مسلما قد ادعى الإسلام ، فبرئوا بذلك من صالح . ومنها : أنه أتاه رجل من طلائعه فأخبره أن فارسا واقف على تل ينظر إلى العسكر بالليل ، فبعث أبا عمر ويزيد بن خارجة ، فلما نظر الفارس إليهما ولّى مدبرا فطعنه أحدهما وضربه الآخر بالسيف ، ثم أتيا به صالحا ، فدفعه صالح إلى رجل من أصحابه وأوصاه به ، وقال : إذا كان بالغداة فأتنا به حتى نقف على جراحته وننظر أتصير إلى دية النفس أو إلى دية الأرض ، فذهب الرجل إلى منزله وأبانه عنده ، فلما نام الرجل الذي من أصحاب صالح قام الأسير فهرب من الليل ، فبرئت الراجعة من صالح بذلك ، وقالوا : لم يبرأ من جراحته وقد ادعى أنه ذمي . ومنها : أن رجلا من أصحابه يقال له صخر قال لرجل منهم : هذا عدو الله ، فلم يستتبّه صالح من ذلك .

ومنها : أنه احتبس من الغنائم فرساً ، فكان أصحابه يقتربون إذا أرادوا ركوبه ، ويتنافسون في القتال عليه .

فاختلف أصحابه عند هذه الأشياء ، فبرئت منه فرقة فسُميت « الراجعة » ، وصوّب أكثر الخوارج رأى صالح بن أبي صالح ، ووقف « شبيب » في صالح ابن أبي صالح والراجعة ، وقال : لا ندرى ما حكم به صالح كان حقاً أو باطلاً ، ويقال : إن أكثر الراجعة عادوا إلى قول صالح ، ويصوبونه فيما صنع .

فأما بعض الإباضية فيذهب إلى أن الذين برئوا من صالح كفروا ، وأن من وقف في كفرهم كفر ، وأحسنوا الظن بشبيب ، وقالوا : لم يكن مثله يُبرأ منه ، وقالوا : ويدل على ذلك أنه كان معه حتى قتل ، فهو عندهم على أصل إيمانه .

ومنهم فرقة يُسمّون « الشيبية » وذلك أن « شيبيا » وقف في صالح وفي الراجعة ، فقالوا : لا ندرى أحق ما حكم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فبرئت الخوارج منهم وسمّوهم « مرجئة الخوارج » . الشيبية (مرجئة الخوارج)

وكان شبيب أصاب أموالاً بجرّجرايا ، فقسمها ، وبقيت رَمكة ومنطقة وعمامة ، فقال لرجل من أصحابه : اركب هذا الدابة حتى نقسمها ، وقال لآخر : ألبس هذه العمامة والمنطقة حتى نقسمها ، فبلغ [ذلك] أصحابه ، فخرج إليه سالم بن أبي الجعد الأشجعي وابن دجاجة الحنفي ، فقالا : يا معشر المسلمين ، استقسم هذا الرجل بالأزلام (٥ : ٣) فقال شبيب : إنما كانت رَمكة ، وأحييت أن يركبها صاحبها يوماً أو يومين حتى نقسمها ، فقالوا : لم أعطيت هذا منطقة وعمامة فلو استشهد وأخذ متاعه ؟ تب مما صنعت ! فكره أن يتخنع ، فقال : ما أرى موضع توبة ، فبرئوا منه ، فليس يتولاه خارجي فيما نعلم ، وهم يُرجئون أمره (١) ، ولا يكفرونه ، ولا يثبتون له الإيمان .

(١) يرجئون ، هنا ، أي يؤخرون ، وهو معنى لغوى للارجاء ، كما سنبينه في الفصل الآتي

فأما التوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة ، وسنشرح قول المعتزلة في قولهم
التوحيد إذا صرنا إلى شرح مذاهب المعتزلة في التوحيد

والخوارج جميعا يقولون بخلق القرآن ، والإباضية تخالف المعتزلة في التوحيد قولهم
في الإرادة فقط ؛ لأنهم يزعمون أن الله سبحانه لم يزل مريداً لمعلوماته التي تكون في القرآن
أن تكون ، ولمعلوماته التي لا تكون ألا تكون ، والمعتزلة إلا « بشرين المعتمر »
يفكرون ذلك .

فأما القدر فقد ذكرنا مَنْ يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج ، وذكرنا قولهم في القدر
مَنْ يميل إلى الإثبات منهم .

وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد ، لأنهم يقولون : قولهم في الوعيد
إن أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدين فيها مخلدين ، غير
أن الخوارج يقولون : إن مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون عذاب
الكافرين ، والمعتزلة يقولون : إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين .

وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه ، إلا أن « الإباضية » لا ترى قولهم
اعتراض الناس بالسيف ، ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ، ومنعهم من أن يكونوا في السيف
أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف .

فأما الوصف لله سبحانه بالقدرة على أن يظلم فإن الخوارج جميعا تنكر ذلك .

والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكر وعمر ، وينكرون إمامة عثمان قولهم
— رضوان الله عليهم — في وقت الأحداث التي تُقيم عليه من أجلها ، ويقولون بإمامة في الخلفاء
على قبل أن يحكم ، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم ، ويكتفون معاوية والإمامة
وعمر بن العاص وأبا موسى الأشعري ، ويرون أن الإمامة في قریش وغيرهم إذا
كان القائمُ بها مستحقاً لذلك ، ولا يرون إمامة الجائر .

وحكى « زرقان » عن « النجدات » أنهم يقول : إنهم لا يحتاجون إلى

إمام ، وإنما عليهم أن يعلموا كتاب (٩) الله سبحانه فيما بينهم .

وللخوارج في الأطفال ثلاثة أقاويل :

قولهم
في الأطفال

(١) صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم ، يُعَذَّبُونَ في النار ، وأن أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم ، واختلف هذا الصنف في الآباء إذا انتقلوا بعد موت أطفالهم عن أديانهم ، فقال قائلون : ينتقلون إلى حكم آبائهم ، وقال قائلون : هم على الحل التي كان آباؤهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقالهم .
(٢) وقال الصنف الثاني منهم : جائز أن يؤلم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز ألا يؤلمهم ، وأطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم لقول الله عز وجل : (٥٢ : ٢١) : (والذين آمنوا وأتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريّاتهم) .

(٣) وقال الصنف الثالث - وهم « القدرية » - : أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة .

وحكى حاكٍ عن « الأخنسية » أنها تزوج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب .

وحكى أيضاً أن « الشمراخية » و « الصفرية » تصلى خلف من لا تعرف وحكى أن « البيهسية » تقول بقتل أهل القبلة ، وأخذ الأموال ، وترك الصلاة إلا خلف من تعرف ، والشهادة على الدار بالكفر .

وحكى حاكٍ أن « البدعية » تقول مثل مقالة الأزارقة ، غير أنها تزعم أن الصلاة ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي .

واختلفت الخوارج في اجتهاد الرأى ، وهم صنفان :

قولهم في
اجتهاد الرأى

(١) فمنهم من يميز الاجتهاد في الأحكام كنهجو « النجدات » وغيرهم .
(٢) ومنهم من ينكر ذلك ، ولا يقول إلا بظاهر القرآن ، وهم « الأزارقة » .

وحكى حالك عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم تأت بهم الرسل ،
وأن الفرائض تلزم بالرسل ، واعتلوا بقول الله عز وجل (١٧ : ١٥) : (وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا) .
قولهم في التكليف قبل البعثة

والخوارج لا يقولون بعذاب القبر ، ولا ترى أن أحداً يعذب في قبره .
فأما القول في الباري : هل يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه ؟ فإن من
مال منهم إلى قول المعتزلة في القدر ينكر ذلك ، ومن قال منهم بالإثبات قال :
إن الله يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه .
قولهم في رزق الحرام

وللخوارج ألقاب : فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم «خوارج» ومن ألقابهم :
«الحرورية» ومن ألقابهم «الشراة» و «الحرارية» (١) ومن ألقابهم
«المارقة» ومن ألقابهم «الحسنة» .
ألقاب الخوارج

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها ، إلا بالمارقة ، فإنهم ينكرون أن يكونوا
مارقة من الدين كما يترق السهم من الرمية .

والسبب الذي سُموا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب .
والذي له سُموا بحكمة إنكارهم الحكمين ، وقولهم : لا حُكم إلا لله .
والذي له سُموا حرورية نزولهم بحر وراء في أول أمرهم .
والذي له سُموا شراة قولهم : شريننا أنفسنا في طاعة الله ، أى يبعثها بالجنة
والكُور التي الغالب عليها الخارجية : الجزيرة ، والموصل ، وعمان ،
وحضرموت ، ونواحي من نواحي المغرب ، ونواحي من نواحي خراسان ، وقد كان
لرجل من الضفرية سلطان في موضع يقال سِجْلَمَاسَة على طريق غانة .

ويقال : إن أول من حكم بصفين « عروة بن بلال بن مرداس »^(١) .

(١) كذا وقع في الأصول وسنحقيقه لك بعد ، وقد اختلفت أقوال المتكلمين في المقالات فيمن كان أول المحكمة ، واضطربت الأعلام التي يذكرونها اضطراباً كثيراً أيضاً ، فقد حكى ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (٢/٣٠٣) عن أبي هلال العسكري في كتاب الأوائيل « أن أول من قال « لا حكم إلا الله » عروة بن حدير (ويقال ابن جرير) ، قالها بصفين ، وقيل : يزيد (وفي الأصل زيد) بن عاصم المحاربي ، قال : وكان أميرهم أول ما اعتزلوا ابن السكواء ، ثم بايعوا لعبد الله بن وهب الراسي » اهـ ثم قال ابن أبي الحديد بعد كلام طويل : « قال أبو العباس (زيد محمد بن يزيد الثمالي المعروف بالمبرد) : وقال قوم : أول من حكم عروة بن أدية (وفي بعض الأصول عروة بن أدينة) ، وأدية : جدة له جاهلية ، وهو عروة بن حدير (وفي بعض الأصول عروة بن جرير) أحد بني ربيعة ابن حنظلة ، وقال قوم : أول من حكم رجل من بني محارب بن خصفة بن قيس بن عيلان يقال له : سعيد ، ولم يختلفوا في اجتماعهم على عبد الله بن وهب الراسي ، وأنه امتنع عليهم ، وأوماً إلى غيره ، فلم يقتنعوا إلا به ، فكان إمام القوم ، وكان يوصف برأى ، وعروة بن حدير هذا من نفر نجوا من حرب النهروان فلم يزل باقياً مدة أيام معاوية ، ثم جرى به إلى زياد بن أبيه ، فسأله عن أبي بكر وعمر ، فقال خيراً ، فقال له : فما تقول في أمير المؤمنين عثمان وفي أبي تراب ؟ فتولى عثمان ست سنين من خلافته ، ثم شهد عليه بالكفر ، وفعل في أمر علي عليه السلام مثل ذلك ، وتولاه إلى أن حكم ، ثم شهد عليه بالكفر . فسأله زياد عن معاوية بن أبي سفيان ، فسمه سباً قبيحاً ، ثم سأله عن نفسه ، فقال له : أولئك لزية ، وأخرك لدعوة ، وأنت بعد عاص لربك ، فأمر به فضربت عنقه » وانظر الكامل للمبرد (٢/١١٦) اهـ وقال ابن أبي الحديد بعد كلام طويل : « وقال أبو العباس في الكامل : يقال : إن أول من لفظ بالحكومة ولم يشدها رجل من بني سعد بن زيد مناة بن تميم بن مر ، من بني صريم ، يقال له : الحجاج بن عبد الله ، ويعرف بالبرك ، وهو الرجل الذي ضرب في آخر الأمر معاوية بن أبي سفيان علي آلته ، وذلك أنه لما سمع بذكر الحكيمين . قال : أبحكم أمير المؤمنين الرجال في دين الله ؟ لا حكم إلا الله ! فسمع سامع فقال : طعن والله فأنفذ ! قال أبو العباس : وأول من حكم بين الصفين رجل من بني يشكر ابن بكر بن وائل ، كان في أول أمره من أصحاب علي عليه السلام ، فجعل على رجل منهم ، فقتله غيلة ، ثم مرق بين الصفين يحكم ويحمل على أصحاب معاوية ، فكثروه =

فرجع إلى ناحية على عليه السلام، فخرج إليه رجل من همدان فقتله، فقال شاعر همدان:

وما كان أغنى اليشكري عن التي تصلى بها جمرآ من النار حاميا
غداة ينادى، والرماح تنوشه، خلعت عليا باديا ومعاويا

اه (وانظر السكامل ١٢١/٢) والذي يترجم عندنا أن العبارة التي وردت في كلام المؤلف

محرقة، وأن أصلها « ويقال: إن أول من حكم بصفين عروة بن حدير، ويقال:

بل أول من حكم أبو بلال وهو مرداس بن أدية، ويقال: بل أول من حكم يزيد بن

عاصم المحاربي » ويدل على ذلك ما جاء في السكامل للمبرد (١٠٨/٢) ونصه: « لما قتل

أبو بلال — وهو مرداس بن أدية، وأدية جدته (ويقال: هي أمه) وأبوه حدير،

وهو أحد بني ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم — قال عمران بن حطان:

لقد زاد الحياة إلى بغضا وحباً للخروج أبو بلال

ولو أني علمت بأن حنظلي كتحف أبي بلال لم أبال

وفيه يقول أيضاً:

يا عين بكى لمرداس ومصرعه يارب مرداس اجعلني كمرداس

وعروة بن حدير: هو بنفسه عروة بن أدية، وهو أخو مرداس بن أدية أبي

بلال، ويدل لذلك أن أبا العباس المبرد يذكر في نسب عروة نفس ما يذكره في نسب

مرداس، اسمع إليه يقول (١١٦/٢): « ويقال فيما يروى من الأخبار: إن أول

من حكم عروة بن أدية، وأدية: جدة له جاهلية، وهو عروة بن حدير، أحد بني

ربيعة بن حنظلة » اه كلامه، وقد صرح بهذا نصر بن مزاحم في وقعة صفين

(ص ٥٨٨) قال: « وخرج عروة بن أدية أخو مرداس بن أدية التميمي، فقال:

أتحكمون الرجال في أمر الله؟ لا حكم إلا لله! فأبى قتلتنا يا أشعث؟ ثم شد بسيفه

ليضرب به الأشعث فأخطأه — النخ » وقال ابن الأثير في التاريخ السكامل (٢٢٠/٥)

« وفي سنة ثمان وخمسين اشتد عبيد الله بن زياد على الخوارج، فقتل منهم جماعة

كثيرة، منهم عروة بن أدية أخو أبي بلال مرداس بن أدية، وأدية أمهما، وأبوها

حدير، وهو تميمي » اه المراد منه، ثم انظر في التاريخ السكامل (٤١/٦) خبر

مقتل أبي بلال مرداس بن حدير الحنظلي.

وجاء في الملل والنحل للشهرستاني: « المحكمة الأولى: هم الذين خرجوا على

أمير المؤمنين علي — رضي الله عنه! — حين جرى أمر الحكمين، واجتمعوا

بحر وراء من ناحية الكوفة، ورأسهم عبد الله بن الكواء، وعتاب الأعور،

وعبد الله بن وهب الراسبي، وعروة بن جرير (كذا) ويزيد بن عاصم المحاربي،

وحر قوص بن زهير البجلي المعروف بنى الثدية » اه

ويقال : بل أول من حكم « يزيد بن عاصم الحاربي » ويقال : بل رجل من سعد بن زيد مناة من تميم^(١) ، ويقال : إن أول من تشرى رجل من بني يشكر . وكان أمير الخوارج أول ما اعتزلوا « عبد الله بن الكواء » وأمير قبائلهم « شُبَّان بن ربعي » ثم بايعوا « لعبد الله بن وهب الراسبي » لعشر بقين من شوال سنة سبع وثلاثين ، وكان رئيس الخوارج الذين أقبلوا من البصرة اجتمعوا مع عبد الله بن وهب « مسعر بن فذكي » وهو الذي استعرض من لقي هو وأصحابه وقبل عبد الله بن خباب ، فبعض الخوارج يقولون : إن عبد الله بن وهب كان كارهها لذلك كله ، وكذلك أصحابه ، وبعضهم يتأول لمسعر في قتل عبد الله ، ويقال : إنه سأله أن يحدثه عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم بما سمعه منه فحدثه بحديث في الفتن يوجب القعود عن الحروب وأن يكون الرجل عبد الله المقتول ، فتأولوا عليه أنه يدين بتخطئتهم في الخروج وتحطئة على رضى الله عنه أيضاً ، واستحلوا بهذا دمه . ولما قرب الأمر في محاربة علي بن أبي طالب « عبد الله وهب » استوحش كثير منهم من محاربتة ، ففارق قوم منهم عبد الله بن وهب ، منهم « جويرية بن فاذغ » ؟ فارقه في ثلثائة ، ومنهم « مسعر بن فذكي » انصرف إلى البصرة في مائتين ، ويقال : بل صار إلى راية أبي أيوب الأنصارى ، وهو إذ ذاك مع علي بن أبي طالب ، ومنهم « فروة بن نوفل الأشجعي » فارقه في خمسمائة ، ومنهم « عبد الله الطائي » رجع إلى الكوفة في ثلثائة ، ويقال : بل لحق براية أبي أيوب الأنصارى ، ومنهم « سالم بن ربيعة » فارقه في ثمانية عشر ، ويقال : بل لحق براية أبي أيوب الأنصارى ، ومنهم « أبو مريم السعدي » فارقه في مائتين ، ويقال : بل لحق براية أبي أيوب الأنصارى ، ومنهم « أشرس بن عوف » نزل الدسكرة في مائتين ، وذكر المدائني أن قوما من الخوارج قد كانوا خرجوا مع علي رضوان الله عليه لقتال أهل الشام فلما قصد على أهل النهر اعتزلوا فصاروا إلى النخيلة فأقاموا بها ، وكان

(١) هو الحجاج بن عبد الله الصريمي ، الملقب بالبرك ، أحد الخوارج الثلاثة الذين ائتمروا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص ، وهو الذي خرج لقتل معاوية ، فلم تصب ضربته منه مقتلاً .

مقتل «عبد الله بن وهب الراسبي» وأصحابه لسبع خلون من صفر سنة ثمان وثلاثين .

(١) وخرج عليّ عليّ في حياته من الخوارج بعد عبد الله بن وهب الراسبي

(١) قد ذكر ابن الأثير في كتابه الكامل كل ما ذكره المؤلف هنا إلى آخر هذا الفصل ، وفيما ذكره ابن الأثير زيادة تفصيل مع الاختلاف في ضبط الأعلام ، ولهذا آثرنا أن نحكيه لك ههنا ، قال : « لما قتل أهل النهروان خرج أشرس ابن عوف الشيباني على علي بالفسكرة في مائتين ، ثم سار إلى الأنبار ، فوجه إليه علي الأبرش بن حسان في ثلثمائة ، فواقعه أشرس في ربيع الآخر (وفي كلام المؤلف ربيع الأول) سنة ثمان وثلاثين . . . ثم خرج هلال بن علفه من تيم الرباب ومعه أخوه مجالد ، فأتى ماسبذان ، فوجه إليه علي معقل بن قيس الرياحي فقتله وقتل أصحابه ، وهم أكثر من مائتين ، وكان قتلهم في جمادى الأولى سنة ثمان وثلاثين . ثم خرج الأشهب بن بشر ، وقيل : الأشعث ، وهو من بجيلة ، في مائة وثمانين رجلا ، فأتى المعركة التي أصيب فيها هلال وأصحابه ، فصلى عليهم ودفن من قدر عليه منهم ، فوجه إليهم على جارية بن قدامة السعدي ، وقيل : حنجر بن عدى — فأقبل إليهم الأشهب ، فاقتتلا بجرجرايا من أرض جوحى ، فقتل الأشهب وأصحابه في جمادى الآخرة سنة ثمان وثلاثين .

ثم خرج سعيد (وفي كلام المؤلف هنا سعد) بن قفل التميمي ، من تيم الله بن ثعلبة ، في رجب ، بالبندنجين ، ومعه مائتا رجل ، فأتى درزنجان — وهي من المدائن على فرسخين — فخرج إليهم سعد بن مسعود ، فقتلهم في رجب سنة ثمان وثلاثين ، ثم خرج أبو مريم السعدي التميمي ، فأتى شهرزور وأكثر من معه الموالي ، وقيل : لم يكن معه من العرب غير ستة نفر هو أحدهم ، واجتمع معه مائتا رجل ، وقيل : أربعائة ، وعاد حتى نزل على خمسة فراسخ من الكوفة ، فأرسل إليه على يدعوه إلى بيعته ودخول الكوفة ، فلم يفعل ، وقال : ليس بيننا غير الحرب ، فبعث إليه على شريح بن هانئ في سبعمائة ، فحمل الخوارج على شريح وأصحابه ، فانكشفوا وبقى شريح في مائتين ، فانحاز إلى قرية ، فترجع إليه بعض أصحابه ودخل الباقون الكوفة ففرج على نفسه وقدم بين يديه جارية بن قدامة السعدي ، فدعاهم جارية إلى طاعة =

«أشمرس بن عوف» فسرح إليه على جيشا ، فقتل بالأنبار هو وأصحابه ، في شهر ربيع الأول من سنة ثمان وثلاثين .

ثم خرج «ابن علفة التيمي» فوجه إليه على «معقل بن قيس الرياحي» فقتله وأصحابه بماسبذان ، في جمادى الأولى من هذه السنة .

ثم خرج «الأشهب بن بشر» فوجه إليه على جارية بن قدامة ، فقتل الأشهب وأصحابه بجزّرايا في جمادى الآخرة من هذه السنة .

وخرج رجل من الخوارج يقال له «سعد» على علي رضي الله عنه ، فكتب علي إلى سعد بن مسعود الثقفي ، وهو على اللدائن ، فخرج إليه سعد فقتله وأصحابه في رجب من هذه السنة .

ثم خرج «أبو مريم السعدي» فوجه إليه على شريح بن هاني وقد صاروا من الكوفة على فرسخين ، ثم أنفذ إليهم جارية بن قدامة السعدي ، فقتل أبا مريم وأصحابه إلا خمسين رجلا سألوا الأمان ، وذلك في شهر رمضان من هذه السنة . ثم قتل علي رضوان الله عليه ، ولو ذكرنا من خرج من الخوارج [بعده] لطلال الكتاب .

آخر مقالات الخوارج

== علي وحذرهم القتل ، فلم يجيبوا ، فلحقهم على أيضا فدعاهم فأبوا عليه وعلى أصحابه ، فقتلهم أصحاب علي ولم يسلم منهم غير خمسين رجلا استأمنوا فأمهم ، وكان في الخوارج أربعون رجلا جرحى فأمر على بإدخالهم الكوفة ومداواتهم حتى برئوا ، وكان قتلهم في شهر رمضان سنة ثمان وثلاثين ، وكانوا من أشجع من قاتل من الخوارج ولجأهم قاربوا الكوفة «اه كلام ابن الأثير (الكامل ١٦٢/٣)

أول مقالات المرجئة

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر اختلاف المرجئة^(١)

اختلفت المرجئة في الإيمان مابهو ، وهم اثنتا عشرة فرقة :

اختلافهم

في الإيمان

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم [لها] والخوف منها والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قول يُحكى عن «جهم بن صفوان»

الجهمية

(١) نريد أن نبين لك في هذا الموضع أن كلمة «المرجئة» اسم غاعل من الإرجاء وأن الإرجاء يأتي في العربية على معنيين : الأول التأخير ، تقول « أرجأت كذا » تريد أخرته ، وفي القرآن الكريم في قصة موسى عليه السلام (قالوا أرجه وأخاه وابتعث في المداخن حاشرين) أرادوا أخره وأمهله . والمعنى الثاني للإرجاء : إعطاء الرجاء ، تقول « أرجيت فلانا » تريد أنك أعطيت الرجاء ، والمهزمة في «الإرجاء» على المعنى الأول أصلية ، وعلى المعنى الثاني منقلبة عن حرف العلة ، ثم تقول : إنه يجوز أن تكون تسمية هذه الفرقة بالمرجئة مأخوذة من المعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب ، ويجوز أن تكون مأخوذة من المعنى الثاني لأنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، فقد كانوا يعطون المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله . ثم اعلم أن من الناس من يقول : الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه في الدنيا بحكم ما ، وعلى هذا التفسير تكون المرجئة فرقة منابذة للوعيدية ، ومن الناس من يقول : الإرجاء تأخير على بن أبي طالب - رضي الله عنه ! - عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعية . ثم اعلم أن المرجئة على أربعة أصناف : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، والكلام هنا في الأخيرة .

وزعمت « الجهمية » أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجمده ، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح .

قول
أبي الحسين
الصلحي

(٢) والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به ، ولا كفر بالله إلا الجهل به ، وأن قول القائل « إن الله ثالث ثلاثة » ليس بكفر ولكنه لا يظهر إلا من كافر ، وذلك أن الله سبحانه أکفر من قال ذلك ، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر ، وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله ، وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول ، وأنه لا يؤمن بالله إلا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول ليس لأن ذلك يستحيل ، ولكن لأن الرسول قال : ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله .

وزعموا أيضا أن الصلاة ليست بعبادة لله ، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به وهو معرفته ، والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص ، وهو خصلة واحدة ، وكذلك الكفر والقاتل بهذا القول « أبو الحسين الصلحي » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك يونس السمري الاستكبار عليه والمحبة له ، فن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن ، وزعموا أن إبليس كان عارفاً بالله ، غير أنه كفر باستكباره على الله ، وهذا قول قوم من أصحاب « يونس السمري » ، وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمناً إلا بجميع الخلال التي ذكرناها وقد يكون كافراً بترك خلة منها ، ولم يكن « يونس » يقول بهذا .

قول يونس
وأبي شمر

(٤) والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب « أبي شمر » و« يونس » يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثلته شيء ، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء ، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء فالإيمان

[الاقرار بهم] والتصديق لهم ، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان ، ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال إيماناً ولا بعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال ، فإذا اجتمعت سموها إيماناً لاجتماعها ، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بلبقاء ولا بعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض ، فإذا اجتمع في الدابة سمي ذلك بلبقا إذا كان بفرس ، فإن كان في جمل أو كلب سمي ببقاً ، وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفراً ، ولم يجعلوا الإيمان متممّاً ولا محتلاً للزيادة والنقصان .

وحكى عن أبي شمر أنه قال : لا أقول في الفاسق المألّى فاسق مطلق دون أن أقيّد فأقول فاسق في كذا .

وحكى « محمد بن شبيب » و « عباد بن سليمان » عن أبي شمر أنه كان يقول : إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل يعني قوله في القدر ، ما كان من ذلك منصوباً عليه أو مستخرجاً بالعقول بما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك في الشاك كافر أبداً ، والمعرفة لا يقولون إنها إيمان ما لم تنضم الإقرار ، وإذا وقعنا كانا جميعاً إيماناً .

(٥) والفرقة الخامسة من المرجئة أصحاب « أبي ثوبان » يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسله ، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان .

(٦) والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائض المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان ، فمن جهل شيئاً من ذلك فقامت به عليه حجة أو عرفه ولم يقربه كفر ، ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكيناه عن « أبي شمر » ، وزعموا أن الخصال التي هي إيمان إذا وقعت فكل خصلة منها طاعة ، فإن فعلت خصلة منها ولم تفعل الأخرى لم تكن طاعة ، كالمعرفة

بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعة ، لأن الله عز وجل أمرنا بالإيمان جملة أمراً واحداً ، ومن لم يفعل ما أمر به لم يُطِيع ، وزعموا أن ترك كل خصلة من ذلك معصية ، وأن الإنسان لا يكفر بترك خصلة واحدة ، وأن الناس يتفاضلون في إيمانهم ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض ، وأن الإيمان يزيد ولا ينقص ، وأن من كان مؤمناً لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر ، وهذا قول « الحسين ابن محمد النجار » وأصحابه .

الغيلانية

(٧) والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية^(١) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وذكر « محمد بن شبيب » عن « الغيلانية » أنهم يوافقون « الشمرية » في الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها إيمان إذا انفردت ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت ، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وأنهم خالفوه في العلم ؛ فزعموا أن العلم بأن الأشياء مُحَدَّثَةٌ مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما جاء من عند الله اكتساباً ، وزعموا أنه من الإيمان إذا كان الذي [جاء] من عند الله منصوباً بإجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من « الشمرية » و « الجهمية » و « الغيلانية » و « النجارية » ينكرون أن يكون في الكفار إيمان ، وأن يقال : إن فيهم بعض إيمان ؛ إذ كان الإيمان لا يتبعض عندهم .

وذكر « زرقان » عن « غيلان » أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق وأن المعرفة بالله فعل الله ، ولبست من الإيمان في قليل ولا كثير ، واعتل بأن الإيمان في اللغة هو التصديق .

(١) يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال

أصحاب محمد
ابن شبيب

(٨) والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب «محمد بن شبيب» يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثل شيء ، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسوله . وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة والصيام وأشبه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع ، وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر ، وذلك أنه إيمان واستخراج ليس يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصوا عليه ، والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به ، وإنما كان كافراً لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافراً ، وأن الإيمان يتبع بعض ويتفاضل أهله ، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان ، ولا يكون مؤمناً إلا بإصابة السكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثل شيء ويحجد الأنبياء فهو كافر يحجده الأنبياء ، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر بما كان عرف ، [وإن عرف] ولم يقر أو عرف الله سبحانه وحجده أنبياءه فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وإذا كان الذي أمر به كله إيماناً فالواحد منه بعض إيمان .

وكان «محمد بن شبيب» وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون أن مرتكب الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسوله المقرين به وبرسوله مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون بما معهم من الفسق .

(٩) والفرقة التاسعة من المرجئة «أبو حنيفة وأصحابه»^(١) يزعمون أن الإيمان

(١) قد علمت مما قدمناه لك في أول هذا الفصل أن الإرجاء في اللغة على معنيين : التأخير ، وإعطاء الرجاء ، وعلمت أن علماء الكلام يطلقون الإرجاء على ما يقابل التشيع أحيانا وعلى ما يقابل القول بالوعيد أحيانا أخرى ، وأن كلمة المرجئة أطلقت في عرف أهل الكلام على أربعة أصناف من أهل المقاتلات ، وهم : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة . ونقول هنا : إنه قد اشتهر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الإيمان أنه « التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلا فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا » وأن الإقرار باللسان ليس جزءا من حقيقة الإيمان ، والأعمال الصالحة ليس جزءا من حقيقة الإيمان ، وبني على ذلك أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، لأن الجزم الذى ينقص القلب عليه إن نقص صار جهلا أو شكاً أو وهما فلا يكون إيمانا ، ومن أجل هذا قال بعض أهل الحديث في حق أبي حنيفة رضى الله عنه « إنه مرجئ » ومرادهم بذلك الإرجاء بمعنى اللغوى الذى هو التأخير ، ومعنى كونه مرجئا - على هذا الوجه - أنه يجعل مرتبة العمل متأخرة عن عقد الجزم وإذعانه وجزمه ، ولا شيء في ذلك ، بل إن هذا هو الذى تدل عليه آيات الكتاب العزيز وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإننا نجد القرآن الكريم في غير آية يعطف الأعمال على الإيمان ، وذلك نحو قوله تعالى : (إن الدين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) ولا شك أن للعطوف غير المعطوف عليه ، فتكون الأعمال غير الإيمان ، ونجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل محل الإيمان هو القلب في نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم ثبت قلبي على دينك » وفعل القلب ليس شيئا غير التصديق ، وهكذا من وجوه الاستدلال التى فصلناها تفصيلا وإفيا في شرحنا على جوهرة التوحيد (ص ٤٩) ثم إنه ينبئ على تفسير أبي حنيفة الإيمان بالتصديق أنه لا يقطع في الدنيا بأن صاحب الكبيرة يعذب في الآخرة ، بل نقوض أمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفرله ، كما قال تعالى على لسان عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) وقد سمى الوعيدية هذا المعنى إرجاء لأنهم قالوا : إننا نحكم بأن الله تعالى =

المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بتأجاء من عند الله في الجملة دون التفسير. وذكر « أبو عثمان الأدعي » أنه اجتمع « أبو حنيفة » و « عمر بن أبي عثمان الشعمري » بمسكة فسأله عمر فقال له : أخبرني عن يزم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدرى لعل الخنزير الذي حرّمه الله ليس هي هذه العين ،

يعذب عصاة المؤمنين ، وسماها أبو حنيفة مرجئاً ، وأرادوا أنه يرجئ حكم عصاة المؤمنين إلى اليوم الآخر يحكم الله تعالى فيه بما يشاء ، وانظر إلى قول أبي البقاء في السكيات (س ٣٥٠ بولاق) : « المرجئة : هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أسلاً ، وإنما العذاب للكفار . والمعتزلة جعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض العلم إلى الله تعالى يفر إن شاء الله - على ما هو مذهب أهل الحق - إرجاء ، بمعنى أنه تأخير الأمر وعدم الجزم بالثواب والعقاب ، وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة » كلامه .

والخلاصة أن إطلاق القول بالإرجاء على الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى ليس على المعنى العرفي المصطلح عليه عند أهل السلام ، وليس أبو حنيفة - رحمه الله ! - مرجئاً من أحد أصناف المرجئة الأربعة ، وأن الذين أطلقوا عليه هذا اللفظ لم يريدوا به معناه العرفي ، وإنما أرادوا المعنى اللغوي وهو التأخير ، والذين أطلقوا عليه هذا اللفظ فريقان : أولهما بعض المخدئين ، ومنشأ هذا الإطلاق أنه كان يخالفهم في تحديد معنى الإيمان ، فبينما يجعّون الإيمان مؤافاً من ثلاثة أركان : التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، والعمل بالجوارح يحدّون أبا حنيفة يقصره على الركن الأول وهو التصديق ، فيسمونه مرجئاً بمعنى أنه يؤخر العمل في المرتبة ، والفريق الثاني الوعيدية - وهم جمهور المعتزلة - ومنشأ إطلاق الإرجاء على أبي حنيفة عندهم أنه كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين ، فبينما يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه يعاقب جزماً بدخول النار وأنه يخلد فيها ، يحدّون أبا حنيفة لا يتحكم عليه بشيء ، بل يقول : أن أمره مفوض إلى ربه إن شاء الله عذبه وإن شاء عفر له كما نطق به آيات الكتاب العزيز ، فيسمونه مرجئاً ، على معنى أنه يؤخر الحكم ولا يجزم به ، مع أن المرجئة الذين يسمون بهذا الاسم عرفاً يتحكمون ويجزمون بأنه لا عتاب على مرتكب الكبيرة لأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ، وشتان ما بين المذهبيين ، فاعرف ذلك ، وتنبه له .

فقال : مؤمن ، فقال له عمر : فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا ، فقال : هذا مؤمن ، قال : فإن قال : أعلم أن الله سبحانه قد بعث محمداً وأنه رسول الله غير أنه لا يدري لعله هو الزنبي ، قال : هذا مؤمن ، ولم يجعل « أبوحنيفة » شيئاً من الدين مستخرجاً لإيماننا ، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه :

فأما « غسان » وأكثر أصحاب « أبي حنيفة » فإنهم يحكون عن أسلافهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبه منه وترك الاستخفاف بحقه ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ^(١) .

التومنية (المعاذية) (١٠) والفرقة العاشرة من المرجئة أصحاب « أبي معاذ التومني » ^(٢) يزعمون أن الإيمان ماعصم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً ، فذلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيماناً ، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض [إيمان] ، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فذلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان ، تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له إنه فسق ولا يسمى بالفسق ولا يقال فاسق ، وليس تُخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر ، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله ، وإنما كفر بالاستخفاف والرد والجحود ، وإن تركها غير مستحل لتركها متشاعلاً مُسوفاً يقول : الساعة أصلي وإذا فرغت من لهوى ومن عملي ؛ فليس بكافر إذا كان عزمه أن يصلي يوماً ووقتاً من الأوقات ، ولكن نُفسقته ، وكان « أبو معاذ » يزعم أن من قتل نبياً أو لطمه كفر ، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له ، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ولا ولي له .

وكل المرجئة يقولون : إنه ليس في أحد من الكفار إيمان بالله عز وجل .

(١) في الأصول « وأنه يزيد ولا ينقص » (٢) انظر معجم البلدان (٢/٤٣٢)

(١١) والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب «بشر الريسى» يقولون : إن الرئيسة الإيمان هو التصديق ، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وما ليس بتصديق فليس بإيمان ، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً ، وإلى هذا القول كان يذهب «ابن الراوندى» وكان ابن الراوندى يزعم أن الكفر هو الجحد والإنكار والستر والتغطية ، وليس يجوز أن يكون الكفر إلا ما كان في اللغة كفراً ، ولا يجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً ، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر ، ولكنه علم على الكفر ، لأن الله عز وجل بين لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر .

(١٢) والفرقة الثانية عشرة من المرجئة «الكرامية» أصحاب «محمد بن كرام» الكرامية يزعمون أن الإيمان هو الإفراز والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً ، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا أن الكافر بالله هو الجحد والإنكار له باللسان .

ومن المرجئة من يقول : الفاسق من أهل القبلة لا يسمى بعد تقضى فعله فاسقاً ، ومنهم من يسميه بعد تقضى فعله فاسقاً .

ومنهم من يقول : لا أقول لمرتكب الكبائر فاسق على الإطلاق ، دون أن يقال : فاسق في كذا ، ومنهم من أطلق اسم الفاسق .

[و] اختلفت المرجئة في الكفر ما هو ؟ وهم سبع فرق :

اختلافهم في

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الكفر خصلة واحدة ، وبالقلب يكون ، تحديد الكفر

وهو الجهل بالله ، وهؤلاء هم «الجهمية» .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة ، ويكون بالقلب وبغير

القلب ، والجهل بالله كفر ، وبالقلب يكون ، وكذلك البغض لله والاستكبار عليه كفر ، وكذلك التكذيب بالله وبرسوله بالقلب واللسان ، وكذلك الجحود لهم ، والإنكار لهم ونفيهم ، وكذلك الاستخفاف بالله وبرسوله كفر ، وكذلك ترك التوحيد إلى اعتقاد الثنائية والتثليث أو ما هو أكثر من ذلك كفر ، وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب وباللسان دون غيرها من الجوارح ، وكذلك الإيمان ، وزعم قائل هذا القول أن قاتل النبي ولا طمه لم يكفر من أجل القتل واللطمة ولكن من أجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفاً لتركها إنما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها ، وزعم صاحب هذا القول أن من استحل ما حرم الله سبحانه مما نص الرسول صلى الله عليه وسلم على تحريمه وأجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله ، وإن استحل ذلك كفر ، وكذلك من قال قولاً أو اعتقد اعتقاداً قد أجمع المسلمون على إكفار فاعله ، وكل فعل أجمعوا على إكفار فاعله كفرٌ بأي جارحة كان ذلك الفعل .

[.]^(١)

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن الكفر بالله هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان ، وأن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح ، وهذا قول « محمد بن كرام » وأصحابه .

(٥) والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية ، وأن الكفر يكون بالقلب واللسان .

(٦) والفرقة السادسة منهم أصحاب « أبي شمر » وقد تقدمت حكاية قولهم في إكفار من ردّ قولهم في التوحيد والقدر .

(٧) والفرقة السابعة منهم أصحاب « محمد بن شبيب » وقد ذكرنا قولهم في الإكفار عند ذكرنا قولهم في الإيمان .

وأكثر المرجئة لا يُكفرون أحدا من المتأولين ، ولا يُكفرون إلامن أجمعت الأمة على إكفاره .

واختلفت المرجئة في المعاصي : هل هي كبار أم لا ؟ على مقاتلين : اختلافهم
(١) فقال قائلون منهم « بشر المريسي » وغيره : كل ما عُصِيَ الله سبحانه في المعاصي به كبيرة .

(٢) وقال قائلون منهم : المعاصي على ضربين منها كبار ومنها صغار .

وأجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار إيمان ، وحكم أهلها الإيمان ، إلا من ظهر منه خلاف الإيمان .

واختلفت المرجئة في الاعتقاد للتوحيد بغير نظر : هل يكون علما وإيمانا أم لا ؟ قولهم في المقلد
وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر إيمان .

واختلفت المرجئة في الأخبار إذا وردت من قبل الله سبحانه و ظاهرها ظاهر قولهم في
العموم على سبع فرق :
الأخبار إذا وردت عن الله

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم : إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذب

القاتلين ، الآكلين أموال اليتامى ، المما وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم
اقول الله عز وجل : (٤ : ٤٨ و ١١٦) (إن الله لا يغفر أن يُشركَ به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء) وقالت هذه الفرقة : جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم
يستثنى منه فيكون له أن يفعل وله ألا يفعل ، للاستثناء ، ويكون صادقا وإن هو
لم يفعل ، ولا يكون ذلك مستنكرا في الامة ولا كذبا ، وهؤلاء هم الذين يزعمون أن
الاستثناء ظاهره .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية أن الوعد ليس فيه استثناء ، وأن الوعيد فيه استثناء . مضر ، وذلك جائز في اللغة عند أهلها ؛ لأن الرجل قد يوعد عبده أن يضربه ثم يعفو عنه ، ولا يرون ذلك كذبا للضمير الذي قال (؟) في الوعيد .

(٣) وزعمت الفرقة الثالثة من أهل الوقف أن الأخبار إذا جاءت ونخرجها عام فسمعها السامع ، وكان الخبر وعدا أو وعيدا ، ولم يسمع القرآن كله والأخبار المجتمعة عليها كلها ، فعليه أن يعلم أن الخبر في جميع أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الوعيد عام لا شك فيه ، وقد يجوز أن يكون على خلاف ذلك العلم الذي لا شك فيه عندهم ، على الحكم ، وهو نحو علم الرجل أنه ليس مع الرجل من المسلمين الموثوق بدينه حديدة يريد أن يعترض بها الناس ليقتلهم ، ونحو علم الأنساب التي يعرف الناس بعضهم بعضا بها فيعلم أن فلانا ابن فلان إذا كان قد ولد على فراش أبيه علما لا شك فيه ، ولا يخطر الشك فيه على البال ، إذا لم يكن ثم سبب يدعوهم إلى الشك من أسباب التهم ، فعليهم أن يثبتوا ذلك على ظاهره ، وإن كان خلاف ذلك جائزا فيما غاب عنهم فعليهم ألا يشكوا وإن جوزوا في الغيب خلاف مالم يشكوا فيه في الظاهر .

فزعموا في الوعد إذا انفرد والوعيد إذا انفرد فعليهم أن يثبتوا بكل واحد منهما منفردا ويعلموا أنه عام علما لا شك فيه كما وصفنا ، ويجوز أن يكون على خلاف ذلك ، فإذا جاء مع الوعيد الوعد عندهم في قوم فعليهم أن يعلموا أن أحدها مستثنى من الآخر : إما أن يكون الوعد مستثنى من الوعيد ، وإما أن يكون الوعيد مستثنى من الوعد ، وعلى السامع لذلك أن يقف فلا يدرى لعل الخبر في أهل التوحيد كلهم أو في بعضهم ، غير أنه يعلم أنه لا يجتمع الوعد والوعيد في رجل واحد ؛ لأن ذلك يتناقض .

(٤) وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب « محمد بن شبيب » : وجدنا اللغة أجازت : جاء بنو تميم ، وجاءت الأزدي ، وإنما يعني بعض بني تميم وبعض الأزدي ، وصرمت

أرضى ، وإنما ضرب بعضها ، وضرب الأمير أهل السجن ، وإنما ضرب بعضهم ، قالوا :
 فلما وجدنا اللغة أجازت ذلك ، وسمعنا الأخبار في القرآن مما خرج عام ، أجزنا أن
 يكون معناها في الخاص من أهل كل طبقة ذكرهم الله سبحانه بوعيد ، وأجزنا أن
 يكون ذلك عاما ، وذلك مثل قوله (٤ : ٩٣) : (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
 جهنم) الآية ، وكقوله (٤ : ١٠) : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظالما الآية)
 وكقوله (٤ : ٢٤) : (والذين يرمون المحصنات) الآية ، وأشبه ذلك من آى الوعيد
 التى جاءت مجيئا عاما ، فأجزنا ذلك لما ذكرنا من إجازة اللغة فيما بينها أن يكون الخبر
 مخرجه مخرجا عاما وهو خاص ، وأن تكون الآى التى جاءت فى الوعيد خاصة فى
 بعض أهل الطباى التى جاءت فيهم من القاتلين والقاذفين وأكلة أموال اليتام وأشبه
 ذلك ، وأجزنا أن تكون عامة فى جميعهم ، وإن كانت فى بعضهم كانت فى أعظمهم
 جرما ، وإس يجوز عندهم أن يعذب الله سبحانه على جرم ويعفو عما هو أعظم
 منه جرما .

(٥) وزعت الفرقة الخامسة من المرجئة أنه ليس فى أهل الصلاة وعيد ، وإنما
 الوعيد فى المشركين ، قالوا : وقول الله عز وجل (٤ : ٩٣) : (ومن يقتل مؤمنا متعمدا)
 وما أشبه ذلك من آى الوعيد فى المستحلين دون المحرمين ، قالوا : فأما الوعد من
 الله فهو واجب المؤمنين ، والله جل وعز لا يملف وعده ، والله أولى بالله ، والوعد لهم
 قول الله (٥٧ : ١٩) : (والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) وقوله
 (٣٩ : ٥٣) : (قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية
 وما أشبه ذلك من آى القرآن ، وزعم هؤلاء أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك
 لا ينفع مع الإيمان عمل ، ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة .



(٦) وحكى^(١) عن بعض العلماء باللغة أنه قال : من أخبر الله أنه يشبهه أثابه ، ومن أخبر أنه يعاقبه من أهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه ، وذلك يدل على كرمه ، وزعم أن العرب كانت تمتدح [إيجاز] الوعد والعفو عما توعدت عليه^(٢) .
(٧) وزعمت الفرقة السابعة أن القرآن على الخصوص ، إلا ما أجمعوا على عمومته ، وكذلك الأمر والنهى

واختلفت المرجئة في الأمر والنهى ، هل هما على العموم ؟ على مقلتي :
(١) فقال قائلون بما حكيناه آتفا من أن ذلك على الخصوص حتى تأتى دلالة
على العموم
(٢) وقالت الفرقة الثانية : الأمر والنهى هما على العموم ، إلا ما خصته دلالة

واختلفت المرجئة في تخليد الله الكفار ، على مقلتي :
فقال الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب « جهنم بن صفوان » : الجنة والنار
تفنيان وتبيدان ويفنى أهلها حتى يكون الله موجودا لا شيء معه كما كان موجودا
لا شيء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، وهذا
رد ما اتفق المسلمون عليه ونقلوه نصا
وقال المسلمون كلهم إلا جهما : إن الله يخلد أهل الجنة في الجنة ويخلد الكفار
في النار

(١) ترك المصنف التصريح برأى الفرقة السادسة ، ولعل هذه الحكاية هي رأى تلك الفرقة .

(٢) ونظير ذلك قول الشاعر ، وهو عامر بن الطفيل :
وإني إذا أوعدته أو وعدته تخلف إيعادى ومنجز موعدى

واختلفت المرجئة في فجّار أهل القبلة ، هل يجوز أن يخلّد لهم الله في النار إن اختلفهم في
فجّار أهل القبلة
أدخلهم النار على خمسة أقاويل :

(١) فزعمت الفرقة الأولى أصحاب «بشر المريسي»^(١) أنه محال أن يخلّد الله الفجار
من أهل القبلة في النار لقول الله عز وجل (٨٧:٩٩) : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً
يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وأنهم يصيرون إلى الجنة إن أدخلهم الله
النار لا محالة وهو قول «ابن الراوندي»^(٢)

(١) بشر المريسي : هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة ، المريسي ،
الفقيه الحنفي ، المتكلم ، وأصله من موالي زيد بن الخطاب ، رضى الله عنه ، أخذ الفقه
عن القاضى أبي يوسف الحنفى ، ثم اشتغل بالكلام ، وجرد القول بخلق القرآن ،
وحكى عنه في ذلك أقوال شتى ، وكان مرجئاً ، وإليه تنسب الطائفة المريسية من
المرجئة ، وكان يقول : إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر ، ولكنه علامة الكفر
وكان يناظر الإمام الشافعى رضى الله عنه ، وكان لا يغرف النحو ويلحن لحناً فاحشاً ، وروى
الحديث عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وأبي يوسف القاضى وغيرهم ، رحمهم الله
تعالى ! وكان يقال : إن أباه كان يهودياً صواغاً بالكوفة . وتوفى في ذى الحجة سنة ٢١٨
وقيل ٢١٩ ببلاد ، والمريسي - بفتح الميم وكسر الراء وبعد الياء سين مهملة - هذه
النسبة إلى مريس ، وهى قرية بمصر ، هكذا ذكره الوزير أبو سعد فى كتاب
« التنف والطرف » وسمعت أهل مصر يقولون : إن المريسي جنس من
السودان بين بلاد النوبة وأسوان من ديار مصر ، وكانهم جنس من
النوبة ، وبلادهم متاخمة لبلاد أسوان ، وتأثيرهم فى الشتاء ربح باردة من ناحية
الجنوب يسمونها المريسي ويزعمون أنها تأتي من تلك الجهة ، ثم إنى رأيت بخط من
يفتنى بهذا الفن أنه كان يسكن فى بغداد بدرب المريس فنسب إليه ، ودرب المريس
بين نهر الدجاج ونهر البزازين ، قلت : والمريس فى بغداد هو الحبز الرقاق يمرس
بالسمن والخمر كما يصنعه أهل مصر بالعلسل بدل الثمر ، وهو الذى يسمونه البسيمة
(الترجمة رقم ١١٢ من وفيات الأعيان لابن خلكان ١١٥/١ بتحقيقنا)

(٢) ترجمنا لابن الراوندي فيما يلى (انظر ص ٢٢٠)

(٢) وزعت الفرقة الثانية منهم أصحاب «أبي شمر» و«محمد بن شبيب» أنه جائز أن يدخلهم الله النار ، وجائز أن يخلد لهم فيها إن أدخلهم ، وجائز ألا يخلد لهم

(٣) وقالت الفرقة الثالثة : إن الله عز وجل يدخل النار قوما من المسلمين إلا أنهم يخرجون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويصيرون إلى الجنة لا محالة

(٤) وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب «غيلان» : جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ، وجائز ألا يخلد لهم ، فإن عذب أحداً عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله .

(٥) وقالت الفرقة الخامسة منهم : جائز أن يعذبهم الله ، وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن يخلد لهم ولا يخلد لهم ، وأن يعذب واحداً ويعفو عن كان مثله ، كل ذلك لله عز وجل أن يفعل .

واختلفت المرجئة في الصفائر والكبائر على مقلتين :

- (١) فقالت الفرقة الأولى : كل معصية فهي كبيرة .
- (٢) وقالت الفرقة الثانية : المأصى منها كبائر و صفائر .

اختلافهم
في الصفائر
والكبائر

واختلفت المرجئة في غفران الله الكبائر بالتوبة ، وهل هو تفضل أم لا ؟

- (١) فقالت الفرقة الأولى منهم : غفران الله سبحانه الكبائر بالتوبة تفضل

وليس باستحقاق .

اختلافهم
في غفران
الكبائر
بالتوبة

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم : غفران الله الكبائر بالتوبة استحقاق .

واختلفت المرجئة في معاصي الأنبياء ، هل هي كبائر أم لا ؟ على مقالتين : اختلافهم في معاصي الأنبياء (١) فقالت الفرقة الأولى منهم : معاصيهم كبائر ، وجوزوا على الأنبياء فعل الكبائر من القتل والزنا وغير ذلك .

(٢) وقالت الفرقة الثانية : معاصيهم صفائر ، ليست بكبائر .

واختلفت المرجئة في الموازنة على مقالتين : اختلافهم في الموازنة (١) فقال قائلون منهم : الإيمان يحبط عتاب الفسق ؛ لأنه أوزن منه ، وإن الله لا يعذب موحداً ، وهذا قول « مقاتل بن سليمان »

(٢) وقال قائلون منهم بتجوز عذاب الموحدين ، وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم ، فإن رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة ، وإن رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم وله أن يتفضل عليهم ، وإن لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة ، وهذا قول « أبي معاذ » .

واختلفت المرجئة في إكفار المتأولين على ثلاثة أقاويل :

اختلافهم في إكفار المتأولين (١) فقلت الفرقة الأولى منهم : لا نكفر أحداً من المتأولين ، إلا من أجمعت الأمة على إكفاره .

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم أصحاب « أبي شمر » : إنهم يكفرون من رد قولهم في القدر والتوحيد ، ويكفرون الشك في الشك .

(٣) وقالت الفرقة الثالثة منهم : الكفر هو الجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله إلا الجاهل به ، وهذا قول « جهم بن صفوان »^(١) .

(١) سندكر ترجمة جهم بن صفوان فيما يلي قريباً (انظر ص ٢٢٤) .

واختلفت المرجئة في عفو الله عن عبد الله ما بينه وبين العباد من المظالم
اختلافهم في
المفوع عن مظالم العباد على مقاتلين :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم : ما كان من مظالم العباد فإنما العفو من الله
عنهم في يوم القيامة إذا جمع الله بينه وبين خصمه أن يعوض المظلوم بعوض فيهب
الظالمه الجرم فينفر له .

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم : إن المفوع عن جميع المذنبين في الدنيا جائز في
العقول ، ما [كان] بينهم وبين الله وما كان بينهم وبين العباد .

واختلفت المرجئة في التوحيد : فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة
اختلافهم في
التوحيد وسنشرح قول المعتزلة إذا انتهينا إلى شرح أقوالهم .

وقال قائلون منهم بالتشبيه ، فهم ثلاث فرق :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب «مقاتل سايمان» : إن الله جسم ،
وإن له جُمة ، وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من
يد ورجل ورأس وعينين مُصَمَّتَت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه [غيره] .

(٢) وقالت الفرقة الثانية [منهم] أصحاب «الجواري» ، مثل ذلك غير أنه قال :
أجوف من فيء إلى صدره ، ومُصَمَّت ما سوى ذلك .

(٣) وقالت الفرقة الثالثة منهم : هو جسم لا كالأجسام

واختلفت المرجئة في الرؤية على مقاتلين .

(١) فمنهم من مال في ذلك إلى قول المعتزلة ، ونفى أن يُرى الباري . بالأبصار
اختلافهم
في الرؤية

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم : إن الله يرى بالأبصار في الآخرة .

واختلفت المرجئة في القرآن ، هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات :
 فقال قائلون منهم : إنه مخلوق
 وقل قائلون منهم إنه غير مخلوق
 وقال قائلون منهم بالوقف ، وإنا نقول : كلام الله سبحانه لا نقول إنه مخلوق
 ولا غير مخلوق .

واختلفت المرجئة ، هل للبارى ماهية أم لا ؟ على مقالتين :
 (١) فقال قائلون : لله ماهية لاندركا في الدنيا ، وإنه يخلق لنا في الآخرة حاسة
 سادسة فنذكر بها ماهيته
 (٢) وقال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه .

واختلفت المرجئة في القدر :
 فمنهم من مال إلى قول المعتزلة في القدر ، وسنشرح أقاويلهم في ذلك .
 وقال قائلون بالإثبات للقدر ، وسنشرح ذلك إذا انتهينا إلى شرح قول
 « الحسين بن محمد النجار » في القدر .

واختلفت المرجئة في أسماء الله وصفاته :
 فمنهم من مال إلى قول المعتزلة في ذلك ، ومنهم من قال بقول عبد الله بن كلاب
 وسنشرح قول « عبد الله بن كلاب » ^(١) إذا انتهينا إليه .

وسنشرح أقاويل المرجئة في لطيف الكلام إذا انتهينا إلى وصف الاختلاف
 في لطيف الكلام وغامضه إن شاء الله .

تم اختلاف المرجئة

(١) ابن كلاب : هو عبد الله بن محمد بن كلاب ، القطان ، له ترجمة في كتاب
 الفهرست لابن النديم ، و ترجمة في كتاب طبقات الشافعية لابن السبكي (٥١/٢) وفيها
 أنه توفي بعد سنة ٢٥٠ من الهجرة .

وهذا شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، وليس
بجسم ، ولا شئخ ، ولا جنّة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ولا
عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسّة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة
ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك
ولا يسكن ، ولا يقبض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس
بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به
مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ولا الحلول في
الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدودهم ، ولا يوصف بأنه
مُتَنَاهٍ ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ،
ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ،
ولا يشبهه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ،
وكل ما خطر بالبال وتُصَوَّرُ بالوهم فمفسر مشبه له ، لم يزل أولًا سابقًا متقدما
للمحدثات ، موجودًا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ، ولا يزال كذلك ،
لا تنراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يُسمع بالأسماع ، شيء
لا كالأشياء ، عالم قادر حتى لا كالعالماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ،
ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ،
ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ،
وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز
عليه اجترار للنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه
الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه المعجز

والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .
فهذه جملة قوتهم في التوحيد ، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من
المرجئة وطوائف من الشيعة ، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين

القول في المسكان

قول المعتزلة

في المسكان

اختلفت المعتزلة في ذلك ؛ فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر
لكل مكان وأن تديره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة « أبو
الهديل » و « الجعفران » و « الإسكافي » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائي »^(١)

(١) أبو الهديل : هو محمد بن الهديل الملاف ، شيع المعتزلة ، ومقدمهم ، ومقرر
طريقتهم ، والمناظر عليها ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن
عطاء ، ثم يقال : إن واصل أخذ عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ، ويقال :
بل أخذ عن الحسن بن أبي الحسن البصري ، ولأبي الهديل ترجمة في وفيات الأعيان
لابن خلسكان (رقم ٥٧٨) تقع في (٣/٣٩٦ بتحقيقنا) والجعفران : أراد بهما
جعفر بن حرب بن ميسرة ، وإليه تنسب فرقة من المعتزلة (انظر خطط المقرئ
٣/٣٤٦) وجعفر بن مبشر ، وكنيته أبو محمد ، وكان يلقب بالقصي ، كان مقدما على
نسلك البغداديين بعد أبي موسى المردار ، والجعفران يضرب بهما المثل في العلم والعمل
(انظر الانتصار ص ٨١) وأما الإسكافي فهو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي
أحد متشيع المعتزلة ، وله كتب في تفضيل علي بن أبي طالب على أبي بكر ، وله كلام
في الرد على أبي الهديل في مسألة التناهي ، وذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة ،
وتوفي في عام ٢٤٠ من الهجرة (انظر الانتصار والخطط ٢/٣٤٦ وأنساب السمعاني)
وأما محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، فهو أبو علي ، وهو من معتزلة البصرة ، وكان
برأسافي علم الكلام ، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشحام البصري
وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة ، وعنه أخذ شيخ أهل السنة والجماعة
أبو الحسن الأشعري ، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي من كبار المعتزلة
وإليه تنسب البهشية منهم ، وتوفي الجبائي الكبير في سنة ٣٠٣ من الهجرة ، وتوفي
ابنه أبو هاشم في سنة ٣٢١ (وانظر ترجمة الجبائي الكبير في وفيات الأعيان
لابن خلسكان ٣/٣٩٨ و ترجمة ابنه عبد السلام فيه ٢/٣٥٥ بتحقيقنا)

وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل [عليه] ، وهو قول « هشام القوطي » و « عباد بن سليمان » و « أبي زُفر »^(١) وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة في قول الله عز وجل (٥:٢٠) : (الرحمن على العرش استوى) يعنى استولى

قول المعتزلة في رؤية الله تعالى القول في رؤية الله عز وجل أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار ، واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقل « أبو الهذيل » وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر « هشام القوطي » و « عباد بن سليمان » ذلك

قولهم في علم الله وقدرته القول في أن الله عز وجل عالم قادر اختلفت الناس في ذلك ؛ فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون الباري . لم يزل عالما قادرا ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالما قادرا حيا

(١) هشام القوطي . هو هشام بن عمرو الشيباني ، من أهل البصرة ، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة السادسة ، ولم يذكر تاريخ وفاته ؛ لكن الظاهر أنه عاش في زمن المأمون العباسي ما بين سنة ١٩٨ وسنة ٢١٨ ، وهو رجل كان يبالغ في القدر ولا ينسب إلى الله فعلا من الأفعال ، حتى إنه أنكر أن يكون الله هو الذي ألفت بين قلوب المؤمنين ، وأنه سبحانه يحب الإيمان للمؤمنين ، وأنه أضل الكافرين ، وعاند ما في القرآن من ذلك ، وإليه تنسب فرقة من المعتزلة اسمها الهاشمية والقوطي — كما في السمعاني — نسبة إلى القوط — بضم القاء وفتح الواو — جمع فوطه ، وهي ضرب من الثياب ، وعباد بن سليمان ، العمري ، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة فقال « ومنها عباد بن سليمان ، وله كتب معروفة ، وبلغ مبلغا عظيما وكان من أصحاب هشام القوطي ، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم » وحكي صاحب الفهرست أنه دارت بين عباد بن سليمان وبين ابن كلاب مناظرات ، وابن كلاب مات بعد سنة ٢٤٠ بقليل (وانظر الفرق بين الفرق) وأبو زفر : هو محمد ابن علي المسكي ، إمام نيسابور ، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة الثامنة ، وقد وافق أبو زفر هذا هشاما القوطي في عثمان (وانظر الانتصار ٦١)

واختلفت المعتزلة في الباري عز وجل ، هل يقال إنه لم يزل عالماً بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تنزل أن تكون ؟ على سبع مقالات :

- (١) فقال « هشام بن عمرو الوطى » : لم يزل الله عالماً قادراً ، وكان إذا قيل له : لم يزل الله عالماً بالأشياء ؟ قل : لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء ، وأقول : لم يزل عالماً أنه واحد لا ثنى له ، فإذا قلت : لم يزل عالماً بالأشياء ثبَّتْها لم تنزل مع الله عز وجل ، وإذا قيل له : أفنقول إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء ؟ قل : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود ، وكان لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئاً ، ويسمى ما خلقه الله وأعدمه شيئاً وهو معدوم
- (٢) وكان « أبو الحسين الصالحى »^(١) يقول : إن الله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها ، وبالخلقوات في أوقاتها ، ويقول : لا معلوم إلا موجود ، ولا يسمى المعدومات معلومات ، ولا يسمى ما لم يكن مقدوراً ، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسميها أشياء إذا عُدَّت .

(١) لعله يريد بأبي الحسين الصالحى أبا الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد أعيان المعتزلة ، ذكره أحمد بن يحيى بن المرتضى في الطبقة الثامنة ، وهو أستاذ أبى القاسم البلخى عبد الله بن أحمد ، وقل عنه : كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر بن مبشر ، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندى ، وكان قميها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين ، ولما أراد أبو القاسم البلخى الانصراف عن أبى الحسين إلى خراسان أراد أن يمر على أبى على الجبائى ، فسأله أبو الحسين بحق الصحبة ألا يفعل ؟ لأنه خاف أن ينسب إلى أبى على ، وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقوالهم ، وكان أبو القاسم يكتبه بعد العود إلى خراسان حالاً بعد حال ليعرف من جهته ما خفى عليه « اهـ

(٣) وقال «عباد بن سليمان» ^(١) لم يزل الله عالماً بالمعلومات ، ولم يزل عالماً بالأشياء ، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض ، ولم يزل عالماً بالأفعال ، ولم يزل عالماً بالخلق ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالأجسام ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمفعولات ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بال مخلوقات ، وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم : إنه لم يزل عالماً بالوان وحركات وطعوم ، وأجرى هذا القوم في سائر أجناس الأعراض ، وكان يقول : للمعلومات معلومات لله قبل كونها ، وإن القدورات مقدورات قبل كونها ، وإن الأشياء أشياء قبل أن تكون ، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون ، وفعل الشيء عنده غيره ، وكذلك خلفه غيره ، وكان إذا قيل له : أنقول : إن هذا الشيء للوجود هو الذي لم يكن موجوداً ؟ قال : لا أقول ذلك ، وإذا قيل له : أنقول إنه غيره ؟ قال : لا أقول ذلك

(٤) وقال قائلون منهم «ابن الراوندى» ^(٢) : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء ،

(١) قد تقدمت لنا كلمة عن عباد بن سليمان في ص ٢١٨

(٢) ابن الراوندى : هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق ، من أهل مرو الروذ ، وسكن بغداد ، وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً (انظر معاهد التنصيص للعباسي ١ / ١٥٥ بتحقيقنا) وله كتاب في الرد على أهل الاعتزال سماه « فضيحة المعتزلة » وهو الذي ألف أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الحياطي المعتزلي كتابه « الانتصار » في الرد عليه ، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وتوفي في سنة خمس وأربعين ومائتين برحلة مالك ابن طروق التغلبي ، وقيل : ببغداد ، وتقدير عمره أربعون سنة ، ونسبته إلى راوند ، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة . وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصهان ، (وانظر الترجمة رقم ٣٤ في وفيات الأعيان ١ / ٧٨ بتحقيقنا) وابن الراوندى هو صاحب البيت المشهورين الذين ينشداهما علماء المعاني : =

على معنى أنه لم يزل عالماً أن ستكون أشياء ، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر الخلقية إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات ، وكان يقول : إن المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها [و] إن إثباتها معلوماتٌ لله قبل كونها رجوعٌ إلى أن الله يعلمها قبل كونها ، وإثباتُ المعلومِ معلوماً لزيدٍ قبل كونه رجوعٌ إلى علم زيد به قبل كونه ، وإن المقدورات مقدوراتٌ لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنه قاله في المعلومات ، وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به لوجود الأمر ، والمنهى عنه لوجود النهي كان منتهياً عنه ، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مراداً ، فهو مراد قبل كونه ، ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه ، وكذلك القول في المأمور والمنهى وسائر ما يتعلق بغيره ، وكان يزعم أن الأشياء إنما هي أشياء إذا وجدت ، ومعنى أنها أشياء أنها موجودات ، وكذلك كل اسم لأشياء لا تتعاقب بغيرها ، وهو رجوع إليها وخبر عنها ، فلا يجوز أن تسمى به قبل قبل وجودها ولا في حال عدمها .

== كم عالم عالم أعيت مذاهبه . وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام خائرة وصير العالم التحرير زنديقا
قال العباسي في معاهد التنصيص : « وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال ، حتى إنه صنف لليهود كتاب البصيرة ردّاً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغنى من يهود سامرا ، فلما قبض المال رام تقضها حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك . عن النقض . وحكى البلخي في كتاب محاسن خراسان أن ابن الراوندي هذا كان من المتكلمين ، ولم يكن في زمانه أحقق منه بالكلام ، ولا أعرف بدقيقه وجليله ، وكان في أول أمره حسن السيرة حميد للذهب كثير الحياء ، ثم انسلخ من هذا كله لأسباب عرضت له ، وكان علمه أكثر من عقله . قال : وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه ، وأظهر الندم ، واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له ، وتنجيهم إياه من مجالسهم » اهـ .

(٥) وقال قائلون من البغداديين : نقول إن المملومات مملومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال : أعراض .

(٦) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي ^(١) » أقول : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول : إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات ، وكان يقول : إن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها ، وكان يسمي الأسماء على وجوه ، فما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواداً إنما سمي سواداً لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهرًا لنفسه ، وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويُخبر عنه ، فهو مسمى بذلك قبل كونه ، كالقول شيء ، فإن أهل اللغة سموه بالقول شيء كل ما أمكنهم أن يذكره ويُخبروا عنه ، وما سمي به الشيء للتمزقة بينه وبين أجناس آخر ، كالقول لون وما أشبه ذلك ، فهو مسمى بذلك قبل كونه ، وما سمي به الشيء لعله فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده ، كالقول مأمور به ، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به ، فواجب أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر ، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر ، وكذلك ما سمي به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله ، وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل ، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث ، كالقول مفعولٌ وتُحدثُ ، وما سمي به الشيء لوجود علة فيه ، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه ، كالقول جسمٌ ، وكالقول متحركٌ ، وما أشبه ذلك ، وكان ينكر قول من قال

(١) قد ذكرنا كلمة عنه وعن ابنه أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي في ص ٢١٧

الأشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ، ليس غيرها ، فإذا قال القائل : الأشياء أشياء قبل كونها ، فكأنه قال : أشياء قبل أنفسها .

(٧) وقال قائلون : لم يزل الله يعلم عوالم وأجساما لم يخلقها ، وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولا تكون ، ولا نقول : لم يزل يعلم مؤمنين وكافرين وفاعلين ، ولكن نقول : إن كل شيء يقدر الله أن يبتدئ بصفة من الصفات فهو يعلمه بتلك الصفة إذا كانت تلك الصفة مقدورة له إذ كان لم يزل مقدورا له ، قالوا : ويستحيل أن يقال للإنسان مؤمن في حال كونه أو كافر ، فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فستحيل أن يوصف به قبل كونه ، ولما كان الله سبحانه قد يبتدئ جسمًا طويلًا قليل جسمًا طويلًا مقدورًا ، وهذا قول «الشحام»^(١) وقد ناقض هؤلاء لأن الجسم في حال كونه موجود مخلوق ، وهم لا يقولون إنه موجود مخلوق قبل كونه وقال قائلون^(٢) : لم يزل الله يعلم أجساما لم تكن ولا تكون ، ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ، ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ، ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا ، وقاسوا قولهم حتى قالوا : معلومون معذبون بين أطباق النيران في الصفات ، وإن المؤمنين مثابون بمدوحون منعمون في الجنان في الصفات ، لا في الوجود ، إذ كان الله قادرا أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدورًا معاومًا ، وبلغني عن «أنيب بن سهل الخراز» أنه كان يقول : مخلوق في الصفات قبل الوجود ، ويقول : موجود في الصفات .

واختلفوا في معلومات الله عز وجل ومقدوراته ، هل لها كل أو لا كل
فولهم في
معلومات الله
لها ؟ على مقالتين :

-
- (١) الشام : هو أبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشام شيخ أبي على محمد ابن عبد الوهاب الجبائي ، وقد تقدم لنا ذكره في ثنايا الكلام عن تلميذه ص ٢١٧
(٢) هذا القول زيادة عن المقالات السبع التي ذكر عدتها

- (١) فقال «أبو الهذيل» : إن لمعلومات الله كلا جميعاً ، ولما يقدر الله عليها كل وجميع ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم يسكنون سكونا دائماً .
- (٢) وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات الله ولما يقدر عليه كل ولا غاية

- واختلفوا أيضاً ، هل لأفعال الله سبحانه آخر أم لا آخر لها ؟ على مقالتين :
- (١) فقال «جهم بن صفوان»^(١) : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفتيان ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه .
- (٢) وقال أهل الإسلام جميعاً : ليس للجنة والنار آخر ، وإنهما لا تزالان باقيتين ، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون ، وأهل النار لا يزالون في النار يُعذبون ، وليس لذلك آخر ، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية .

قولهم في
أفعال الله

- واختلف الذين قالوا : لم يزل الله عالماً قادراً حياً من المعتزلة فيه ، أهو عالم قادر حتى بنفسه أم بعلم وقدرة وحياة ؟ وما معنى القول عالم قادر حتى ؟
- فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية : إن الله عالم قادر حتى بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة ، وأطلقوا أن الله علماً بمعنى أنه عالم ، وله قدرة

قولهم في
صفات الله
الأزلية

- (١) هو جهم بن صفوان الراسبي ، يكثر ذكره في كتب التاريخ والفرق ، وقال الطبري : إنه كان كاتباً للحارث بن سريج الذي خرج في خراسان في آخر دولة بني أمية (انظره في حوادث سنة ١٢٨ من الهجرة) وجهم من الجبرية الخاصة ، وقد ظهرت بدعته بترمد ، وقتله سلم بن أحوز بمرور في أواخر ملك بني أمية ، ووافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء (انظر الانتصار ١٨٠ والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١١٣) .

بمعنى أنه قادر ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا : له حياة ، ولا قالوا سمع ولا بصره ، وإنما قالوا : قوة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك .

ومنهم من قال : له علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، ولم يطلقوا غير ذلك .

وقال «أبو الهذيل»^(١) : هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته ، وكان يقول : إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودلت على معلوم كان أو يكون ، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودلت على مقدور ، وإذا قلت لله حياة أثبت [له] حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً ، وكان يقول : لله وجه هو هو ، فوجهه هو هو ، ونفسه هي هو ، ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة ، ويتأول قول الله عز وجل (٢٠ : ٣٩) (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) أى يعلمى . وقال «عباد»^(٢) : هو عالم قادر حي ، ولا أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا ، وأقول : هو عالم لا يعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحي لا بحياة ، وسميع لا بسمع ، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعله غيره .

وكان ينكر قول من قال إنه عالم قادر حي لنفسه أو لذاته ، وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، وينكر أن يقال : إن الله علما أو قدرة أو سمعا أو بصرا أو حياة أو قدما ، وكان يقول : قولى عالم إثبات اسم الله ، ومعه علم بمعلوم ، وقولى قادر إثبات اسم الله ، ومعه علم بمقدور ، وقولى حي إثبات اسم الله ، وكان ينكر

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٧)

(٢) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٨)

أن يقال : إن للبارى وجهاً ويدين وعينين وجنباً^(١) . وكان يقول : أقرأ القرآن وما قال الله من ذلك فيه ، ولا أطلق ذلك بغير قراءة ، وينكر أن يكون معنى القول في البارى « إنه عالم » معنى القول فيه إنه قادر ، وأن يكون معنى القول فيه « إنه قادر » معنى القول إنه حى ، وكذلك صفات الله التى يوصف بها لا لفعله كالقول « سميع » ليس معناه أنه بصير ولا معناه عالم .

وقال « ضرار »^(٢) معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ، ومعنى أنه قادر [أنه] ليس بعاجز ، ومعنى أنه حى أنه ليس بميت .

(١) يشير إلى قول الله عز وجل (٣٩/٥٦) أن تقول نفس : يا حسرتنا على ما فرطت فى جنب الله ، وإن كنت لمن الساخرين

(٢) ضرار - بكسر الضاد - هو ضرار بن عمرو الذى تنسب إليه فرقة من المجبرة تسمى « الضرارية » وقد ظهر ضرار هذا فى أيام واصل بن عطاء ، وذكر ابن النديم فى الفهرس أن بشر بن المعتمر وضع كتابا فى الرد عليه سماه « الرد على ضرار » وروى ابن المرتضى عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر ، ويذكر أبو الحسين الحياط فى الانتصار نقلا عن ابن الراوندى أن لضرار كتابا سماه « كتاب التحريش » يذكر فيه رواية كل فرقة لما هى عليه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ورد على هذا الكلام (انظره فى ص ١٣٦ وما بعدها) ويذكر أبو المظفر الإسفرايينى أن ضرارا موافق لأهل السنة فى القول بخلق الأنفال ، وفى نبي التولية ، وأنه موافق لأهل الغدر فى قولهم : إن الاستطاعة قبل الفعل ، لكنه زاد عليهم بأن قال : يجب أن تكون مع الفعل أيضا ، وفارقهم أيضا فى قولهم : إن الاستطاعة بعض من المطيع ، ووافق التجار فى قوله : إن الجسم أعراض مجتمعة ، وزاد على الجميع بأن قال : إن الله يرى بحاسة سادسة خلاف الحواس الخمس التى هى مستعملة للخلق فيما بينهم ، وكان يقول : إن لله ماهية يرى هو فى تلك الماهية . وذكر بعد ذلك ما ذكره المؤلف ههنا من أن معنى حياة الله تعالى أنه ليس بميت ومعنى علمه أنه ليس بجاهل ومعنى قدرته أنه ليس بعاجز ، ثم قال : وهذا الكلام منه يوجب أن يكون العرض حيا عالمقادرا لأنه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز (وانظر التبصير فى الدين ٦٣) ثم انظر بعد ذلك الفرق بين الفرق (١٢٩) واعتقادات فرق المسلمين (٦٩) والتنبيه لأبى الحسين الملقب (٤٣) .

وقال «النظام»^(١) : معنى قولى عالمٌ إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادرٌ إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حىٌ إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

وكأن يقول : إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت ، وسائر المتضادات من العمى والصمم ، وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك فى نفسه .

وقال غيره من المعتزلة : إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف فيه .

(١) النظام : هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار ، المعروف بالنظام ، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف ، وعنه أخذ الأعزال ، وهو شيخ أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، يعد من أذكى المعتزلة وذوى النباهة فيهم ، يذكرون أنه ظهر فى سنة ٢٢٠ من الهجرة وقرر مذهب الفلاسفة فى القدر فتبعه خلق (النجوم الزاهرة ٢/٢٣٤) وهو من الطبقة السادسة عند ابن المرتضى ، وكان قد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة ، ومال فى كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، فاستنبط من كلامهم مسائل وخلطها بكلام المعتزلة وانفرد بها عنهم ، وكان من صفه يتوقد ذكاءاً ويتدفق فصاحة ، يحكى أن أباه جاء به وهو صغير إلى الخليل بن أحمد ليعلمه ، فأراد الخليل أن يختبره ، وكان فى يد الخليل قدح زجاج ، فقال له : يا بنى ، صف لى هذه الزجاجاة ، فقال : بمدح أم بدم ؟ فقال : بمدح ، فقال : تريك القذى ، ولا تقبل الأذى ولا تستر مراءها ، قال : فذمها ، قال : يسرع إليها الكسر ، ولا تقبل الجبر ، قال الخليل : فصف لى هذه النخلة - وأوما إلى نخلة فى داره - فقال : بمدح أم بدم ؟ قال : بمدح ، فقال : حلوجناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها ؟ قال : فذمها ، قال : صعبة المرتقى ، بعيدة المحتى ، مخوفة بالأذى ، فقال الخليل : يا بنى ، نحن إلى التعليم منك أحوج منك إلى التعلم منا ، ثم اشتغل على خاله أبى الهذيل العلاف بالكلام إلى أن برع ، ثم ناظر أباه الهذيل وظهر عليه مرارا ، وقد أداه ذكاؤه المتوقد ، وبيانه المتدفق ، واطلاعه الكثير ، إلى المذاهب التى استكرت عليه واستبشعت منه ، وسبحان الذى يهدى من يشاء سواء السبيل ! وقد توفى فيما بين سنة ٢٢١ وسنة ٢٣١ (وانظر الفرق بين الفرق ٧٩ والتبصير ٤٣ والاتصار ١٨٢ واعتقادات فرق المسلمين ٤١ والتنبية ٤٣ و٤٤ ثم انظر دائرة المعارف للبستاني ١/٢٦٨)

وكان يقول : ذكر الله سبحانه الوجه على التوسع ، لأن له وجهاً في الحقيقة ، وإنما معنى (٥٥ : ٢٧) (ويبقى وجه ربك) ويبقى ربك ، ومعنى اليد : النعمة . وقال آخرون من المعتزلة : إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف القوائد التي تقع عندها ، وذلك أنا إذا قلنا « إن الله عالم » أفدناك علماً به ، وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وأفدناك كذاباً مَنْ زعم أنه جاهل ، ودلنا [ك] على أن له معلومات ، وهذا معنى قولنا « إن الله عالم » ، فإذا قلنا « إن الله قادر » أفدناك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وإكذاباً مَنْ زعم أنه عاجز ، ودلناك على أن له مقبورات ، وإذا قلنا « إنه حي » أفدناك علماً بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حياً ، وأكذاباً مَنْ زعم أنه ميت ، وهذا معنى القول إنه حي ، وهذا قول « الجبائي »^(١) قاله لى .

وقال « أبو الحسين الصالحى » : معنى قولى « إن الله عالم . لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين ، حي لا كالأحياء » أنه شيء لا كالأشياء ، وكذلك كان قوله فى سائر صفات النفس .

وكان إذا قيل له : أفقول : إن معنى أنه عالم لا كالعلماء معنى أنه قادر لا كالقادرين ؟ قال : نعم ، ومعنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء ، وكذلك قوله فى سائر صفات النفس

وكان يقول : إن معنى شيء لا كالأشياء معنى عالم لا كالعلماء وحكى عن « معمر »^(٢) أنه كان يقول : إن البارئ عالم بعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنى ، والمعنى كان لمعنى ، لا إلى غاية ، وكذلك كان قوله فى سائر الصفات ،

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٧)

(٢) معمر : هو معمر بن عباد السلمى ، وكنيته أبو عمرو ، عاش فى أيام أمير المؤمنين هارون الرشيد ، وذكره ابن اللاتقى فى الطبقة السادسة غرطه فى سلكه النظام وأبى الهذيل وأضرابهما ، ولم يحددوا عام وفاته .

أخبرني بذلك « أبو عمر الفراءى » عن « محمد بن عيسى السيرافى » أن « معمرًا » كان يقوله .

وقال قائلون من البغداديين : ليس معنى أن البارى عالم معنى قادر ، ولا معنى حى ، ولكن معنى أن البارى حى معنى أنه قادر ، ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات ، ومعنى أنه بصير [معنى أنه] عالم بالمبصرات ، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حى ولا معنى عالم قادر ، وكذلك ليس معنى القول فى البارى إنه قديم معنى أنه عالم ، ولا معنى أنه حى قادر .

وهذا شرح قول « عبد الله بن كلاب »

فى الأسماء والصفات

قال « عبد الله بن كلاب » (١) : لم يزل الله عالما قادرا حيا سميما بصيرا عزيزا عظيما جليلا متكبرا جبارا كريما جوادا واحدا صمدا فردا باقيا أولا ربنا إلها مريدا كارها ، راضيا عن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا ، محبا مبغضا مواليا معاديا قاتلا متكلما رحمانا ، بعلم وقدره وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالة ومعاداة وقول وكلام ورحمة ، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته

وكان يقول : معنى أن الله عالم أن له علما ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حى أن له حياة ، وكذلك القول فى سائر أسمائه وصفاته

وكان يقول : إن أسماء الله وصفاته لذاته ، لا هى الله ولا هى غيره ، وإنما قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٥)

وكان يقول : إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يده وعينه وبصره صفات له ، لا هي هو ولا غيره ، وإن ذاته هي هو ، ونفسه هي هو ، وإنه موجود لا بوجود ، وشيء لا بمعنى له كان شيئاً وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغير ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك كل صفة من صفات الذات ، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها .

واختلف أصحاب « عبد الله بن كلاب » في القول بأن الله قديم بقدم أم لا يقدم ؟ على مقالتين :
فمنهم من زعم أن الله قديم لا يقدم
ومنهم من زعم أنه قديم يقدم .

واختلفوا هل يطلق في الصفات أنها لا هي الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك ؟
فقال قائلون : ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره .
وقال قائلون : لا يقال للصفات هي الموصوف ولا يقال هي غيره ، وامتنعوا من أن يقولوا : إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره .

واختلف من يثبت الصفات ولم يقل هي الباري ولم يقل هي غيره ، هل الصفات تتغير ؟ وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى أم ليست غيرها ؟ على ثلاث مقالات :

فقال بعضهم : الصفات تتغير ، وهي أغيار ، وليس هي مع ذلك غير الباري
وقال قائلون : كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره

وقال قائلون : كل صفة لا يقال هي الأخرى ، ولا يقال هي غيرها ، ولم يقولوا
لا هي الأخرى ولا غيرها .

واختلف المثبتون لعلم الباري سبحانه ووجهه ، أهو هو أم ليس هو ؟ على مقالتين :
فقال « سليمان بن جرير » : وجه الله هو الله ، وعلمه ليس هو .
وقال بعضهم : وجه الله صفة لا يقال هي هو ولا يقال غيره ، وامتنعوا أن
يقولوا لا هي هو ولا غيره .

واختلفوا في صفات الباري سبحانه ، هل يقال : إنها أشياء أولا يقال إنها
أشياء ؟ على ثلاث مقالات :
فقال « سليمان بن جرير » (١) : علم الباري شيء ، وقدرته شيء ، وحياته شيء ،
ولا أقول : صفاته أشياء .

وقال بعض أصحاب الصفات : صفات الباري أشياء .
وقال بعضهم : لا أقول العلم شيء ، ولا أقول الصفات أشياء ، لأنني إذا قلت
« الباري شيء بصفاته » استغنيت عن أن أقول صفاته أشياء .

واختلف أصحاب الصفات في صفات الباري ، هل هي قديمة أو محدثة ؟ على
مقالتين :

فقال قائلون : إن صفات الباري قديمة .

(١) سليمان بن جرير : رئيس فرقة تنسب إليه ؛ وهي « السليمانية » وهي فرقة
من فرق الزيدية (انظر الفرق بين الفرق ٢٤ و١٤٨ واعتقادات فرق المسلمين ٥٢
والتبصير ١٧ ثم انظر ص ١٣٥ من كتابنا هذا)

وقال قائلون : « إذا قلنا إن الباري قديم بصفاته » استغينا عن أن نقول : إن الصفات قديمة ، وقالوا : لا يقال إن الصفات قديمة ، ولا يقال إنها محدثة .

واختلفوا في اسم الباري جل وعز ، هل هو الباري أم غيره؟ على أربع مقالات : فقال قائلون : أسماؤه هي هو ، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث وقال قائلون من أصحاب « ابن كلاب » : إن أسماء الباري لا هي الباري ولا غيره .

وقال قائلون من أصحابه : أسماء الباري لا يقال هي الباري ، ولا يقال هي غيره ، وامتنعوا من أن يقولوا : لا هي الباري ولا غيره . وقال قائلون : أسماء الباري هي غيره ، وكذلك صفاته ، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية .

واختلف الذين لم يقولوا الأسماء والصفات هي الباري في الأسماء والصفات ، ما هي ؟ على مقالتين :

فقال المعتزلة والخوارج : الأسماء والصفات هي الأقوال ، وهي قولنا : الله عالم ، الله قادر ، وما أشبه ذلك وقال عبد الله بن كلاب : أسماء الله هي صفاته ، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته .

واختلف الناس في القول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، على أربع مقالات :

فحكى « جعفر بن حرب » عن « أبي الهذيل » أنه قال : لا أقول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، لا (١) على أن يسمع ويبصر ، لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر ، وأظن الحاكي هذا عن « أبي الهذيل » كان غلطاً .

وقال « عباد بن سليمان » : لا أقول إن الباريء لم يزل سميعاً بصيراً ، لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر (١) لأن قولى « إن الله سميع » إثبات اسم الله [معه] علم بمسموع ، والقول بصير إثبات اسم الله ومعه علم بمبصر ، وكان يقول : السميع لم يزل ، وسميع لم يزل ، قال ولا أقول : لم يزل السميع ولا أقول لم يزل سميعاً وقال « النظام » (١) وأكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية و « عبد الله بن كلاب » وأصحابه : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً .

ومن ثبت من المعتزلة علم الباريء هو الباريء وأن معنى قولى عالم إثبات علم (١) هو الله وأنفى عن الله جهلاً ، فكذلك يقول فى سمعه وبصره ، وأن معنى قولى سميع أنى أثبت سمعاً هو الله وأنفى عن الله الصمم ، وأن معنى قولى بصير [أنى أثبت بصراً] هو الله ، وأنفى عن الله العمى .

ومن قال إن الباريء عالم بنفسه فكذلك يقول سميع بصير لا بسمع وبصر [من قال] إن القول عالم إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم ، فكذلك يقول : قولى سميع إثبات اسم الله ومعه علم بمسموع ، وقولى بصير إثبات أسم الله ومعه علم بمبصر .

ومن قال : معنى عالم إثبات ذات الباريء ، ونفى الجهل عنها ، فكذلك يقول : معنى سميع بصير إثبات ذات الباريء ، ونفى الصمم والعمى عنها . ومن قال : معنى عالم أنه ليس بجاهل ، فكذلك يقول : معنى سميع بصير أنه ليس أصم ولا أعمى .

ومن قال : اختلف القول عالم قادر لاختلاف ما نفينا عن الله من الجهل والعجز ،
فكذلك يقول : اختلف القول سميع وبصير لاختلاف ما نفينا عن الله من
الصمم والعمى .

ومن قال : اختلف القول عالم قادر لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف
القول به (؟) فكذلك يقول : اختلف القول سميع وبصير لاختلاف المسموع
والمبصر ، أو لاختلاف القوائد التي تقع عند قولنا سميع وبصير .

واختلف الذين قالوا إن الله لم يزل سميعا وبصيرا ، هل يقال : لم يزل سامعا
مبصرا أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين :

فقال «الإسكافي»^(١) والبغداديون من المعتزلة : إن الله لم يزل سميعا وبصيرا سامعا
مبصرا يسمع الأصوات والكلام ، ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام ،
وأن ذلك لا يخفى عليه ؛ لأن معنى سميع وبصير عنده وعند مَنْ واقفه أنه لا تخفى
عليه المسموعات والمتبصرات

وقال «الجُبائي»^(٢) : لم يزل الله سميعا وبصيرا ، وامتنع من أن يكون لم يزل
سامعا مبصرا ، ومن أن يكون لم يزل يسمع ، لأن سامعا مبصرا يُعدَّى إلى مسموع
ومبصر ، فلما لم يجوز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات لم يجوز أن
يكون لم يزل سامعا مبصرا ، وسميع بصير لا يُعدَّى زَعَمَ إلى مسموع ومبصر لأنه
يقال للنائم سميع وبصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال للنائم
إنه سامع مبصر .

وكان يقول : معنى قولى إن الله سميع إثبات الله ، وإنه بخلاف مالا يجوز أن

(١) انظر ص ٢١٧

(٢) انظر ص ٢١٧ أيضا .

يسمع ، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعها ، وإكذاب لمن زعم أنه أصم
وكان يقول : القول في الله إنه بصير على وجهين : يقال بصير بمعنى علم كما يقال
رجل بصير بصناعته أى عالم بها ، وبصير بمعنى أننا ثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف
مالا يجوز أن يبصر ، وندل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها ، ونكذب من
زعم أنه أعمى .

واختلف الناس في معنى القول في الله سبحانه إنه حى ، هل هو معنى أنه
قادر أم لا ؟ على مقالتين :
فقالت المعتزلة من البصريين وأكثر الناس : ليس معنى القول إن الله حى
معنى القول إن الله قادر .
وقالت طوائف من معتزلة البغداديين منهم «الإسكافي»^(١) وغيره : معنى القول
فيه [أنه حى] أنه قادر .

واختلفت الذين قالوا لم يزل الله غنيا عزيزا عظيما جليلا كبيرا سيدا مالكا
قاهرا عاليا ، في القول إن الله غنى عزيز عظيم جليل كبير سيد مالك رب قاهر عال ،
هل قيل ذلك لعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسودد وملك وربوبية وقهر وعلو أم
لم يقل ذلك ؟ على خمس مقالات :

فقالت المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية : إن الله غنى
عزيز عظيم جليل كبير سيد جبار مبصر رب مالك قاهر عال ، لالعزة وعظمة وجلال
وكبرياء وسودد وربوبية وقهر ، وكذلك قالوا في القول إنه واحد فرد موجود باق
رفيع : إنه لم يوصف بذلك لاهمية وبقاء ووحداية ووجود ، وكذلك سائر الصفات
التي ليست صفاته (؟) ولم يوصف بها لمعان .

وأما «أبو الهذيل»^(١) من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها نفسه؛ وقال : هي الباري ، كما قال في العلم والقدرة ، فإذا قيل له : العلم هو القدرة ؟ قال : خطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهذا نحو ما أنكر من قول «عبد الله بن كلاب» .

وأما «النظام»^(٢) فإنه رجع من إثباته أن الباري عزير إلى إثبات ذاته ونفى الذلة عنه ، وكذلك قوله في سائر ما يوصف به الباري لذاته على هذا الترتيب .
وأما «عباد» فكان إذا سئل عن القول عزير قال : إثبات اسم الله ، ولم يقل أكثر من هذا ، وكذلك جوابه في عظيم مالك سيد .

وقال «ابن كلاب» ما حكيناه عنه قبل هذا الموضع
واختلف عنه في الإلهية فمن أصحابه من يثبت الإلهية معنى ، ومنهم من لا يثبتها معنى .

واختلفوا في القول «إن الله كريم» هل هو من صفاته لنفسه أم لا ؟ على أربع مقالات :

فقال «عيسى الصوفي» في الوصف لله بأنه كريم : إنه من صفات الفعل ، والكرم هو الجود ، وكان إذا قيل له : أفنقول إنه لم يزل غير كريم ؟ امتنع من ذلك ، وكذلك كان يقول في الإحسان : إنه من صفات الفعل ، ويمتنع من القول إنه [لم يزل] غير محسن ، وكذلك جوابه في العدل والحلم .

وقال «الإسكافي» : الوصف [لله] بأنه كريم يحتمل وجهين : أحدهما صفة [فعل] إذا كان الكرم بمعنى الجود ، والآخر صفة نفس إذا أريد به الرفيع العالی على الأشياء لنفسه .

وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» : الوصف لله بأنه كريم على وجهين :

فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه ، والوصف له بأنه كريم بمعنى أنه جواد مُعْطٍ من صفات الفعل .

وقال « ابن كلاب » : الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل .

واختلفوا في صفات الفعل عندهم من الإحسان والعدل وما أشبه ذلك ، هل يقال : لم يزل الله غير محسن إذ كان للإحسان فاعلا غير عادل إذ كان للعدل فاعلا ؟ على مقاتلين :

فمنهم من كان إذا قيل له : إذا قلت إن الإحسان فعل وقلت إن العدل فعل فقل إن الله لم يزل غير محسن ولا عادل ، قال : نقول إنه لم يزل غير محسن ولا مسيء ، وغير عادل ولا جائر ، حتى يزول الإيهام ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، وهذا قول « الجبائي » .

وكان « عباد » إذا قيل له : أتقول إن الله لم يزل محسنا عادلا ؟ قال : لا أقول ذلك ، فإن قيل له : فلم يزل غير محسن ولا عادل ؟ قال : لا أقول ذلك ، وكذلك إذا قيل له : لم يزل خالقا ؟ أنكر ذلك ، وإذا قيل له : لم يزل غير خالق ؟ أنكر ذلك .

وجميع المعتزلة لا ينكر أن يكون الله لم يزل غير خالق ولا رازق ولا فاعل ، وكذلك كل ما ليس في نعته إيهام من صفات الفعل ، لا يمتنعون منه ، كالقول محبي محبت باعث وارث وما أشبه ذلك .

واختلف المتكلمون في معنى القول في الله إنه قديم :

[فقال بعضهم : معنى القول إن الله قديم] أنه لم يزل كائنا لا إلى أول ،

وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية .

وقال « عباد بن سليمان » : معنى قولنا في الله إنه قديم أنه لم يزل [ومعنى

لم يزل [هو أنه قديم ، وأنكر « عبادة » القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال : لا يجوز أن يقال ذلك .

وقال بعض البغداديين : معنى قديم أنه إله .

وقال « عبد الله بن كلاب » ^(١) : معنى قديم أن له قديماً .

وقال « أبو الهذيل » ^(٢) : معنى أن الله قديم إثبات قدم الله هو الله .

وحكى عن « مَعْمَر » ^(٣) أنه قال : لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث .

وحكى عن بعض المتقدمين أنه قال : لا أقول إن الباري قديم على وجه من الوجوه .

واختلف المتكلمون ، هل يسمى الباري شيئاً أم لا ؟ على مقالتين :

فقال « جهنم » ^(٤) وبعض الزيدية : إن الباري لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء هو الخلق الذي له مثل .

وقال المسلمون كلهم : إن الباري شيء لا كالأشياء .

واختلفت المعتزلة في القول إن الله غير الأشياء على أربع مقالات :

فقال قائلون : إن الباري غير الأشياء ، وزعموا أن معنى القول في الله إنه شيء أنه غير الأشياء بنفسه ، ولا يقال إنه غيرها لغيرية ، والقائل بهذا القول « عبادة ابن سليمان » .

وقال قائلون : الباري غير الأشياء ، والأشياء غيره ، فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها ، والقائل بهذا القول « الجبائي » ^(٥)

(٢) ص ٢١٧

(٤) ص ٢٢٤

(١) ص ٢١٥

(٣) ص ٢٢٨

(٥) ص ٢١٧

وقال قائلون : إن الباري غير الأشياء لغيرية ، لا لنفسه ، وزعم صاحب هذا القول أن الغيرية صفة للباري ، لا هي الباري ولا هي غيره ، والقائل بهذا القول هو « الحلقاني » ، وكان يزعم أن الجواهر تتغير بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير ، وأن الأعراض لا تتغير ، وكان يقول في صفات الإنسان : إنها ليست هي الإنسان ولا هي غيره ، كما يقول ذلك في صفات الباري .

وقال قائلون : قولنا الباري غير الأشياء إنما معناه أنه ليس هو الأشياء .

واختلفوا في معنى القول « إن الله جواد » وهل الوصف له بذلك من صفات النفس أو من صفات الفعل ؟ على ثلاث مقالات :

فقال قائلون - وهم المعتزلة وطوائف من غيرهم - : إن الوصف لله بالجود من صفات الفعل ، وإن الله فاعل لجوده ، وقد كان غير فاعل له .

وقال « الحسين بن محمد النجار » : الله تعالى لم يزل جواداً بنفي البخل عنه ، ولم يُثبت لله جوداً كان به جواداً .

وقال « عبد الله بن كلاب » : لم يزل الله جواداً ، وأثبت الجود صفة لله لا هي هو ولا هي غيره .

واختلف المتكلمون أن يكون (١) علم الله على شرط ، على مقالتين : فقال كثير من المتكلمين من معتزلة البصريين والبغداديين إلا « هشاما » و « عبادة » : إن الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يتب من كفره وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائباً غير مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ (١) . وقال « هشام القوطي » و « عبادة » : لا يجوز ذلك ، لما فيه من الشرط ،

(١) أخذ هذه الكلمة من قوله تعالى (٣/٥) فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم)

والله عز وجل لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط ، وجوز .
مخالقهم [أن يوصف الله بأنه يخبر] على شرط ، والشرط في المُخْبَر عنه ، ويعلم
على شرط والشرط في المعلوم .

واختلفوا في القول إن الله عالم حيّ قادر سميع بصير ، وهل يقال ذلك في الله
على الحقيقة أم لا ؟ وهل يقال ذلك في الإنسان في الحقيقة أم لا ؟ على ست مقالات :
فقال أكثر المعتزلة : إن الله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة ، ولم يمتنعوا أن
يقولوا : إنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس .

وقال «عباد» : لا أقول إن الله عالم في حقيقة القياس ؛ لأنني لو قلت إنه عالم
في حقيقة القياس لكان لا عالم إلا هو ، وكذلك قوله في قادر حيّ سميع بصير ،
وكان يقول : القديم لم يزل في حقيقة القياس ؛ لأن القياس ينعكس ؛ لأن القديم
لم يزل ، ومن لم يزل قديماً ، فلو كان الباري عالماً في حقيقة القياس لكان لا عالم
إلا هو .

وحكى عن بعض الفلاسفة أنه لا يشرك بين الباري وغيره في هذه الأسماء ،
ولا يُسمّى الباري عالماً ، ولا يسمّيه قادراً ولا حياً ولا سميعاً ولا بصيراً ، ويقول :
إنه لم يزل .

وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يعرف «بابن الإيادي» : إن الباري عالم
قادر حيّ سميع بصير في المجاز ، والإنسان عالم قادر حيّ سميع بصير في الحقيقة ،
وكذلك في سائر الصفات .

وقال «الناشي» : الباري عالم قادر حيّ سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل
كبير فاعل في الحقيقة ، والإنسان عالم قادر حيّ سميع بصير فاعل في المجاز ، وكان
يقول : إن الباري شيء موجود في الحقيقة ، والإنسان شيء موجود في المجاز ، وكان
يزعم أن الباري غير الأشياء والأشياء غيره في الحقيقة ، ويزعم أن النبي صلى الله
عليه وسلم صادق في الحقيقة فاعل في المجاز ، وكان يقول : إن الاسم إذا وقع على

المسمَّين فلا يخلو أن يكون وَقَعَ عليهما لاشتباههما كقولنا جوهرٌ وجوهرٌ وماءٌ وماءٌ ، أو لاشتباه ما احتملته ذاتهما من المعنى كقولنا متحركٌ ومتحركٌ وأسودٌ وأسودٌ ، أو لمضاف أضيفا [إليه] وميزا منه لولاه ما كانا كذلك نحو محسوس ومحسوس ومحدث [ومحدث] ، أولأنه في أحدهما بالجواز وفي الآخر بالحقيقة كقولنا للصنديل المحتلب من معدنه صنديل وكتسميتنا للانسان بهذا الاسم ، فإذا قلنا « إن الباريُّ عالم قادر حىٌ سميع بصير » فلا يجوز أن تكون وقعت هذه الأسماء عليه لمشابهته لغيره ، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمعان قامت بذاته ، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمضاف أضيف الباريُّ إليه ؛ لأنه لم يزل علما قادرا حيا سميعا بصيرا قبل كون الأشياء ؛ فلم يبق إلا أن الأسماء وقعت عليه وهى فيه بالحقيقة وفى الإنسان بالجواز

وكان لا يستدل بالأفعال الحكيمية على أن الباريُّ عالم قادر حىٌ سميع بصير لأن الإنسان قد تظهر منه الأفعال الحكيمية وليس بعالم قادر حىٌ سميع بصير فى الحقيقة . وقال أكثر أهل الكلام : إن الباريُّ عالم قادر حىٌ سميع بصير فى الحقيقة والإنسان أيضا يُسمَّى بهذه الأسماء فى الحقيقة .

القول فى الباريِّ أنه متكلم^(١)

اختلفت المعتزلة فى ذلك ، فمنهم من أثبت الباريُّ متكلمًا ، ومنهم من امتنع أن يُثبت الباريُّ متكلمًا وقال : لو ثبتَّ متكلمًا لثبتَّ متفعلاً ، والقائل بهذا « الإسكافى » و « عبَّاد بن سليمان »

وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله سبحانه لم يزل مريدا للمعاصي ، وأنكروا جميعا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلمًا راضيا ساخطا محبا مبغضا

(١) هذه الترجمة أخص مما ذكر تحتها

منعما رحيمًا مواليا معاديا جوادا حليما عادلا محسنا صادقًا خالقًا رازقًا مارتًا مصورًا
مُحييًّا مميًّا آمرا ناهيًّا مادحًا ذامًا

وزعموا بأجمعهم أن ذلك أجمع من صفات الله التي يوصف بها لفعله ، وزعموا أن
ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي وما أشبه ذلك لم يجوز أن يوصف بضده ،
ولا بالقدرة على ضده ؛ نه لما وصف بأنه عالم لم يجوز أن يوصف بأنه جاهل
ولا بالقدرة على أن يجهل ، وما وُصف الباري بضده أو بالقدرة على ضده فهو من
صفات الأفعال ، وذلك أنه لما وُصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة
وزعموا أنه لما وُصف بالبغض وصف بضده من الحب ، ولما وُصف بالعدل وصف
بالقدرة على ضده من الجور .

قول المعتزلة في واختلقت المعتزلة في صفات الأفعال كالقول خالق رازق محسن جواد
صفات الأفعال وما أشبه ذلك ، هل يقال : إن الباري لم يزل غير خالق ولا رازق ولا جواد أم لا ؟
على ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنه لا يقال : إن الباري لم يزل خالقًا ، ولا يقال :
لم يزل غير خالق ، ولا يقال : لم يزل رازقًا ، ولا يقال : لم يزل غير رازق ، وكذلك قولهم
في سائر صفات الأفعال ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الباري لم يزل غير خالق ولا رازق ، فإذا
قيل لهم : فلم يزل غير عادل ؟ قالوا : لم يزل غير عادل ولا جائر ، ولم يزل غير محسن
ولا مسيئ ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، قالوا : لأننا إذا قلنا لم يزل غير صادق
وسكتنا أو همنا أنه كاذب ، وكذلك إذا قلنا : لم يزل غير حليم وسكتنا أو همنا أنه سفيه ،
ولكن نقيده فيما يقع عنده الإيهام ، فنقول : لم يزل لاهليًا ولا سفيهاً ، فأما ما لا يقع
عنده الإيهام كالقول خالق رازق فإننا نقول : لم يزل غير خالق ولا رازق ، والقائل
بهذا « الجبائي » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الباري عز وجل لم يزل غير خالق ولا رازق ، ولا يقولون : لم يزل غير عادل ولا محسن ولا جواد ولا صادق ولا حلیم ، لا على تقييد ولا على إطلاق ؛ لما في ذلك - زعموا - من الإيهام ، وهذا قول معتزلة البغداديين وطوائف من معتزلة البصريين .

واختلفت المعتزلة ، هل يقال : لله علم وقدرة أم لا ؟ وهم أربع فرق :
 (١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أننا نقول : للباري علم ونرجع إلى أنه عالم ، ونقول : له قدرة ، ونرجع إلى أنه قادر ؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : (٦ : ١٦٦) (أنزله بعلمه) وأطلق القدرة فقال : (٤١ : ١٥) (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات ، ولم يقولوا حياة بمعنى حي ولا سمع بمعنى سميع ، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط ، والقائل بهذا « النظام » وأكثر معتزلة البصريين ، وأكثر معتزلة البغداديين .

قول المعتزلة في صفات الذات

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون : لله علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، وذلك أن الله قال : (٢ : ٢٥٥) (ولا يحيطون بشيء من علمه) أراد : من معلومه ، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا « هذه قدرة الله » أي مقدوره ، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الله علماً هو هو ، وقدرة هي هو ، وحياة هي هو ، وسمعا هو هو ، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات ، والقائل بهذا القول « أبو الهذيل » وأصحابه

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنه لا يقال لله علم ، ولا يقال قدرة ، ولا يقال سمع ولا بصر ، ولا يقال لا علم له و [لا] لا قدرة له ، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات ، والقائل بهذه المقالة « العبادية » أصحاب « عباد بن سليمان »

واختلفوا ، هل يقال : لله وجه أم لا ؟ وهم ثلاث فرق :
 قول المعتزلة
 في « وجه الله »
 (١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن لله وجهاً هو هو ، والقائل بهذا القول
 أبو الهذيل .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أننا نقول وجه متوسعاً ، ونرجع إلى إثبات الله ؛
 لأننا نثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء ، فيقول القائل :
 لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل ، وهذا قول « النظام » وأكثر معتزلة
 البصريين ، وقول معتزلة البغداديين .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ينكرون ذكر الوجه أن يقولوا لله وجه ، فإذا قيل لهم :
 أليس قد قال الله سبحانه : (٢٨ : ٨٨) (كل شيء هالك إلا وجهه) ؟ قالوا : نحن
 نقرأ القرآن ، فأما أن نقول من غير أن نقرأ القرآن إن الله وجهاً فلا نقول ذلك ،
 والقائلون بهذه المقالة « العبّادية » أصحاب « عبّاد » .

القول في أن الله مرید

اختلفت المعتزلة في ذلك على خمسة أقاويل :
 قول المعتزلة
 في « أن الله
 مرید »
 (١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « أبي الهذيل » يزعمون أن إرادة الله غير
 مراده وغير أمره ، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بل هي مع قوله
 لها « كوني » خلق لها ، وإرادته للايمان ليست بخلق له ، وهي غير الأمر به ،
 وإرادة الله قائمة به لافي مكان

وقال بعض أصحاب « أبي الهذيل » : بل إرادة الله موجودة لافي مكان ، ولم
 يقل : هي قائمة بالله تعالى .

(٢) والفرقة الثانية منهم أصحاب « بشر بن المعتمر »
 يزعمون أن إرادة الله على ضربين : إرادة وُصِفَ بها الله في ذاته ، وإرادة
 وُصِفَ بها وهي فعلٌ من أفعاله ، وأن إرادته التي وُصِفَ بها في ذاته غير لاحقة
 بمعاصي العباد .

(٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب «أبي موسى المردار» فيما حكى «أبو الهذيل» عن أبي موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خَلَّى بينهم وبينها، وكان «أبو موسى» يقول: خَلَقُ الشيءَ غَيْرُهُ، والخلق مخلوق لا بخلق.

(٤) والفرقة الرابعة منهم أصحاب «النظام» يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها، قال: وقد نقول: إنه مريد الساعة أن يُقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مُخْبِر به، وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة.

(٥) والفرقة الخامسة منهم أصحاب «جعفر بن حرب» يزعمون أن الله أراد أن يكون الكفر مخالفا للإيمان، وأراد أن يكون قبيحا غير حسن، والمعنى أنه حَكَمَ أن ذلك كذلك.

القول في كلام الله عز وجل

هل الكلام
جسم؟ وهل
هو مخلوق؟
اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفي خلقه، على ستة أقاويل:

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لاشيء إلا جسم.

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مُقَطَّع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقته، وإنما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول «النظام» وأصحابه.

وأحال «النظام» أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه.

(٣) والفرقة الثالثة من المعتزلة: يزعمون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسماً، وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه؛ فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول «أبي الهذيل» وأصحابه، وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن للسكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول «جعفر بن حرب» وأكثر البغداديين.

(٥) والفرقة الخامسة منهم أصحاب «معمر»

يزعمون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات، محال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء، والقرآن مفعول، وهو عرض، ومحال أن يكون الله فعلاً في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تسكون الأعراض فعلاً لله، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يُسمع منه، إن سُمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سُمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه.

(٦) والفرقة السادسة: يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا قول «الإسكافي».

هل يبقى الكلام؟ واختلعت المعتزلة في كلام الله، هل يبقى أم لا يبقى؟

(١) فمنهم من قال: هو جسم باقٍ، والأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى.

(٢) وقالت طائفة أخرى: كلام الله تعالى عرض، وهو باقٍ، وكلام غيره يبقى.

(٣) وقالت طائفة أخرى : كلام الله عَرَضَ غيرُ باقي ، وكلام غيره لا يبقى ، وقالت في كلامه تعالى : إنه لا يبقى ، وإنه إنما يوجد في وقت ما خلقه الله ، ثم عُدِمَ بعد ذلك .

واختلفت المعتزلة ، هل مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلامٌ هل مع القراءة غيرها ؟ على مقالتي .

- (١) فزعمت فرقة منهم : أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلامًا غيرهما .
- (٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن القراءة هي الكلام .

واختلف الذين زعموا أن مع القراءة كلامًا على مقالتي : هل الكلام (١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن القراءة كلام ، لأن القارئ يُلْحَنُ في قراءته هو القراءة وليس يجوز اللَّحْنَ إلا في كلام ، وهو أيضا متكلم ، وإن قرأ كلام غيره ، ومحال أن يكون متكلمًا بكلام غيره ، فلا بد من أن تكون قراءته هي كلامه . (٢) وقالت الفرقة الثانية : القراءة صوت ، والكلام حروف ، والصوت غير الحروف .

واختلفت المعتزلة في الكلام ، هل هو حروف أم لا ؟ على مقالتي : هل الكلام حروف ؟ (١) فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف . (٢) وزعم آخرون منهم أن كلام الله سبحانه ليس بحروف .

واختلفت المعتزلة في الكلام ، هل هو موجود مع كتابته أم لا ؟ على مقالتي : هل الكلام موجود مع كتابته ؟ (١) فزعمت فرقة منهم أن الكلام يوجد مع كتابته في مكانها ، كما يجامع القراءة في موضعها .

- (٢) وزعمت فرقة أخرى منهم ، أن الكتابة رسوم تدل عليه ، وليس بموجود معها

هل يسمى الله فاعلاً لما خلقه واختلقت المعتزلة ، هل يقال : إن الباري مُخْبِلٌ أم لا ؟ وهم فرقتان :
 (١) فزعمت فرقة منهم أن الباري يَخْلُقُ الحَبْلَ مُخْبِلٌ ، والقائل بهذا القول « الجبائي » ومن قال بقوله
 (٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن الباري لا يجوز أن يكون مُخْبِلًا بخلق الحَبْلِ ، كما لا يكون والدًا بخلق الولد .

معنى « إن الله خالق » عندهم واختلقت المعتزلة في معنى القول « إن الله خالق » ، وهم فرقتان :
 (١) فزعمت فرقة منهم أن معنى القول في الله إنه خالق ، أنه فعل الأشياء مقدره ، وأن الإنسان إذا فعل أفعالا مقدره فهو خالق ، وهذا قول « الجبائي » وأصحابه .
 (٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أن معنى القول في الله سبحانه « إنه خالق » أنه فَعَلَ ، لا بآلة ولا بقوة مخترعة ، فمن قَعَلَ لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله ، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله .

قولهم في العين واليد وأجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد ، وافترقوا في ذلك على مقلتين :
 (١) فمنهم من أنكر أن يقال : لله يَدَانِ ، وأنكر أن يقال : إنه ذو عَيْنٍ ، وإن له عَيْنَيْنِ .

(٢) ومنهم من زعم أن لله يداً ، وأن له يدين ، وذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة ، وذهب في معنى العين إلى أنه أراد العلم ، وأنه عالم ، وتأول قول الله عز وجل (٢٠ : ٣٩) : (وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي) أى بعلمى .

هل يقال : إن الله وكيل أوليف ؟ واختلقت المعتزلة في الباري ، هل يقال : إنه وكيل ، وإنه لطيف . على مقلتين :
 (١) فمنهم من زعم أن الباري لا يقال : إنه وكيل ، وأنكر قائل هذا [القول] أن يقول : حسبنا الله ونعم الوكيل ، من غير أن يقرأ القرآن^(١) وأنكر

(١) في الآية ١٧٣ من سورة آل عمران (وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل)

أيضا أن يقال : لطيف ، دون أن يُوصَلَ ذلك ، فيقال : لطيف بالعباد ، والقائل بهذا القول « عباد بن سليمان » .

(٢) ومنهم من أطلق وكيل وأطلق لطيف وإن لم يقيد

واختلفت المعتزلة ، هل يقال : إن الباري قبل الأشياء ، أو يقال « قبل » هل يقال : الله قبل الأشياء ؟ ويُشَكَّت على ذلك ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم وهم « العبّادية » أصحاب « عباد بن سليمان » أن الباري يقال : إنه قبل ، ولا يقال : إنه قبل الأشياء ، ولا يقال : بعد الأشياء ، كما لا يقال : إنه أول الأشياء .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم وهم أصحاب « أبي الحسين الصالحى » أن الباري لم يزل قبل الأشياء ، برفع اللام ، قالوا : ولا نقول : لم يزل قبل الأشياء ، بنصب اللام (٣) وزعمت الفرقة الثالثة منهم - وهم الأكثر عدداً - أن الباري لم يزل قبل الأشياء ، وأن ذلك يطلق بنصب اللام من « قبل » .

واختلفت المعتزلة ، هل يجوز أن يُسمَّى الباري عالماً من استدلال على أنه عالم هل تسمى الله بظهور أفعاله عليه وإن لم يأت السمع من قبل الله سبحانه وتعالى بأن يُسمَّيه بهذا عالماً إذا استدللت عليه؟ الاسم أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أنه جائز أن يُسمى الله سبحانه عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً من استدلال على معنى ذلك أنه يليق بالله ، وإن لم يأت به رسول .
(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أنه لا يجوز أن يسمى الله سبحانه بهذه الأسماء من دَلَّ العقل على معناها ، إلا أن يأت به بذلك رسول من قبل الله سبحانه يأمره بتسميته بهذه الأسماء .

هل يجوز أن
يقلب الله
الأسماء ؟

واختلفت المعتزلة ، هل كان يجوز أن يقلب الله الأسماء فيسمى العالم جاهلاً والجاهل عالماً أم لم يكن ذلك جائزاً ؟ على مقاتلين :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لم يكن جائزاً ، ولا يجوز على وجه من الوجوه ، وهذا قول « عبادة » :

(٢) وزعم آخرون أن ذلك جائز ، ولو قلب الله سبحانه الأسماء لم يكن ذلك مُسْتَنَكراً

واختلفت المعتزلة ، هل يجوز اليوم قلب الأسماء واللغة على ما هي عليه أم لا ؟ على مقاتلين :

فمنهم من أجاز ذلك ، ومنهم من أنكره

هل يجوز أن يسمى الله نفسه جاهلاً ميتاً عاجزاً على طريق التقلب واللغة على ما هي عليه ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لا يجوز ، وأنه لا يجوز أن يسمى الله نفسه على طريق التقلب .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أن ذلك جائز ، ولو فعل ذلك لم يكن مستنكراً ، وهو قول « الصالحى » .

وأجمعت المعتزلة على أن صفات الله سبحانه وأسماءه هي أقوال وكلام ، فقول صفات الذات أقوال عندهم الله إنه عالم قادر على أسماء الله وصفات له ، وكذلك أقوال الخلق ، ولم يثبتوا له صفة علماً ولا صفة قدرة ، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس

واختلفت المعتزلة ، هل البارئ قادر على خلق الأعراض ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعم فريق منهم أن الله يقدر على خلق الأعراض وإنشائها .

هل يقدر الله
على خلق
العرض ؟

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم - وهم أصحاب «معمر» - أنه لا يجوز أن يخلق الله عَرَضًا ، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض .

واختلفت المعتزلة في الباري ، هل يُوصَفُ بالقدرة على ما أقدر عليه عِبَادَه
 أم لا ؟ وهم فرقتان :
 (١) فزعم أكثرهم أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عبادَه ،
 على وجه من الوجوه .

هل يوصف
 بالقدرة على
 ما أقدر عليه
 عبادَه ؟

(٢) وزعم بعضهم - وهو «الشَّحَام» - أن الله يقدر على ما أقدر عليه عبادَه ،
 وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان ، فإن فعلها الله كانت ضرورة ،
 وإن فعلها الإنسان كانت كسبًا .

واختلفت المعتزلة ، هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عبادَه أم لا ؟
 وهم فرقتان :

هل الله قادر
 على جنس
 ما أقدر عليه
 عبادَه ؟

(١) فزعمت فرقة منهم أنه إذا أقدرَ عبادَه على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال
 لم يوصف بالقدرة على ذلك ، ولا على ما كان من جنس ذلك ، وأن الحركات التي
 يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد
 (٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن الله إذا أقدر عبادَه على حركة أو سكون أو فعل
 من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادَه ، وهذا قول «الجُبَّائِي»
 وطوائف من المعتزلة .

واختلفت المعتزلة في الباري سبحانه ، هل يوصف بالقدرة على الجور والظلم
 أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهم فرقتان :

هل يوصف
 بالقدرة على
 الظلم ؟

(١) فزعم أكثر الزاعمين أن البارئ قادر على الظلم والجور أنه قادر على أن^(١) يظلم ويحجور

(٢) وزعمت فرقة منهم - وهم أصحاب «عباد بن سليمان» - أن البارئ قادر على الظلم ، ولا نقول : على أن يظلم ، وهو قادر على الجور ، ولا نقول : على أن يحجور

واختلفت المعتزلة في الجواب عن سأل عن البارئ سبحانه لو فعل ما يقدر عليه من الظلم والجور ، على سبعة أقاويل :
جوابهم على من سأل عن قدرة الله على الظلم ؟

(١) فقال «أبو الهذيل» في جواب من سأل : إن فعل البارئ ما يقدر عليه من الجور والظلم كيف كان يكون الأمر ؟ فقال : محال أن يفعل البارئ ذلك ؛ لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ، ولا يجوز النقص على البارئ .

(٢) وقال «أبو موسى الردار» في الجواب عن ذلك : إطلاق هذا الكلام على البارئ عز وجل قبيح ، لا يستحسن إطلاقه في رجل من المسلمين ، فكيف يطلق في الله ؟ فمنع أن يقال : لو فعل البارئ الظلم ، لمُبَح ذلك [لا] لاستحالة

وكان «أبو موسى» إذا جدد الكلام عليه قال : لو فعل الله الظلم لكان ظالماً إلهاً رباً قادراً ، ولو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكان يدل بدلائل على أنه يظلم .

(٣) وكان «بشر بن المعتز» يقول : إن الله يقدر أن يعذب الأطفال ، فإذا قيل له : فلو عذب الطفل ؟ قال : لو عذبه لكان يكون بالغاً كافراً مستحقاً للعذاب

(١) قوله « أن البارئ قادر على الظلم والجور » مفعول لقوله « الزاعمين » وقوله « أنه قادر على أن يظلم ويحجور » مفعول لزعم ، والمراد أن فريقاً زعم أن الله قادر على الظلم والجور ، وهذا الفريق مختلف في تفسير هذه العبارة فأكثرهم يفسرها بأنه قادر على أن يظلم ويحجور .

(٤) وكان « محمد بن شبيب » يزعم أن الله يقدر أن يظلم ، ولكن الظلم لا يكون إلا ممن به آفة ، فعلمت أنه لا يكون من الله سبحانه ، فلأمعنى لقول من قال : لو فعله .

(٥) وكان بعضهم يزعم أن الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه ، والصدق وخلافه ، ولا يقول : يقدر أن يظلم ويكذب ، قال صاحب هذا الجواب : إن قال قائل : هل معكم أمان من أن يفعل ؟ قال : نعم هو ما أظهر من أدلته على أنه لا يفعله ، فإذا قيل له : أفيقدر أن يفعله مع الدليل على أن لا يفعله ؟ أجاب بأنه قادر على أن يفعله مع الدليل مفرداً من الدليل ؛ لثلاثتهم الدليل دليلاً والظلم واقعا ، وكذلك إذا قيل له : لو فعله مع الدليل على أنه لا يفعله وفعل الظلم ، وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها ، وكانت الأشياء التي يستدل بها أهل العقول غير هذه الأشياء الدالة في يومنا هذا ، وكانت تكون هي هي ، ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها واتساقها التي هي اليوم عليه ، وهذا قول « جعفر بن حرب » .

(٦) وكان « الإسكافي » يقول : يقدر الله على الظلم ، إلا أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم بها على خلقه على أن الله لا يظلم ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم ، وليس يجوز أن يجامع الظلم ما دل لنفسه على أن الظلم لا يقع من الله

وكان إذا قيل له : فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة ؟ قال : يقع [و] الأجسام مُعرّاة من العقول التي دلت بأنفسها وأعینها على أن الله لا يظلم

(٧) وكان « هشام القوطي » و « عباد بن سليمان » إذا قيل لهما : لو فعل الله سبحانه الظلم ، كيف كانت تكون القصة ؟ أحالا هذا القول ، وقالا : إن أراد القائل بقوله « لو » الشك ، فليس عندنا شك في أن الله لا يظلم ، وإن أراد بقوله « لو » النفي ، فقد قال : إن الله لا يجوز ولا يظلم ، فليس يسوغ أن يقال : لو ظلم الباري جل جلاله .

القول في أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون

اختلفت المعتزلة في ذلك على أربعة أقاويل :

قولهم في قدرة
الله على ما علم
أنه لا يكون

(١) فقال « أبو الهذيل » ، وَمَنْ اتَّبَعَهُ ، وَ « جعفر بن حرب » ومن واقفه :
البارئ قادر على ما علم أنه لا يكون ، وأخبر أنه لا يكون ، ولو كان ما علم أنه
لا يكون مما يكون كان عالماً أنه يفعله لكان الخبر بأنه يكون سابقاً .

(٢) وكان « على الأسواري » يحيل أن يُقرّر القول « إن الله يقدر على الشيء
أن يفعله » بالقول « إنه عالم أنه لا يكون ، وإنه قد أخبر أنه لا يكون » وإذا أفرد
أحد القولين من الآخر كان الكلام صحيحاً ، وقيل : إن الله سبحانه قادر على
ذلك الشيء أن يفعله .

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : ما علم أنه لا يكون لا أقول : إنه قادر [على]
أن يكون ، ولكن أقول : قادر عليه ، كما أقول : الله عالم به ، ولا أقول : إنه عالم
بأنه يكون ، لأن إخباري بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار
أنه يقدر ، وأنه يكون ، وكان إذا قيل له : فهل يفعل الله ما علم أنه لا يفعله ؟
أحال القول .

(٤) وكان « الجبائي » إذا قيل له : لو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه
لا يكون ، كيف كان يكون العلم والخبر ؟ أحال ذلك ، وكان يقول مع هذا :
إنه لو آمن مَنْ عَلمَ الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة ، وكان يزعم أنه إذا
وُصِّلَ مقدورٌ بمقدورٍ صح الكلام ، كقوله : لو آمن الإنسان لأدخله الله
الجنة ، وإنما الإيمان خير له : (٦ : ٢٨) (ولورثوا لما كذبوا) فالرّد
مقدورٌ عليه ، فقال : لو كان الرد مقدوراً منهم ، لكان عود مقدور .

وكان يزعم أنه إذا وُصِّلَ [بمحالٍ] بمحالٍ صح الكلام ، كقول القائل : لو
كان الجسم متحركاً ساكناً في حال لجاز أن يكون حياً ميتاً في حال ، وما أشبه ذلك ،

وكان يزعم أنه إذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحالة الكلام ، كقول القائل : لو آمن مَنْ علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان [يكون] العلم والخبر ؟ وذلك أنه [إن] قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً ، استحالة الكلام ، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان . ويستحيل أن لا يكون الباريء عالماً بما لم يزل عالماً به ، بأن لا يكون لم يزل عالماً ، وإن قال : كان يكون الخبر عن أنه لا يكون ، والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً ، وإن كان الشيء الذي علم وأخبر أنه لا يكون ، استحالة الكلام . وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلاً ، استحالة الكلام . فلما كان الجيب على هذه الوجوه على أى وجه أجاب عن السؤال استحالة كلامه ، لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل .

واختلفت المعتزلة في جواز كون ما علم الله أنه لا يكون ، على أربعة أقاويل : قولهم في وجود ما علم الله أنه لا يكون (١) فقال أكثر المعتزلة : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون لاستحالته أو العجز عنه فلا يجوز كونه مع استحالة ولا مع العجز عنه ، ومن قال : يجوز أن يكون المعجوز عنه ، بأن يرتفع العجز عنه وتحدث القدرة عليه ، فيكون الله عالماً بأنه يكون ، يذهب هذا القائل بقوله « يجوز » إلى أن الله قادر على ذلك ؛ فقد صدق ، وما علم الله سبحانه أنه لا يكون لترك فاعله له ، فمن قال : يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعله ويفعل أخذه بدلاً من تركه ، ويكون الله عالماً بأنه يفعله ، يريد بقوله « يجوز » يقدر فذلك صحيح .

(٢) وقال « على الأسواري » : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون لم نقل : إنه يجوز أن يكون ، إذا قرئنا ذلك بالعلم بأنه لا يكون .

(٣) وقال « عباد » : قول من قال يجوز أن يكون ما علم سبحانه أنه لا يكون ، فهو كقوله : يكون ما علم الله أنه لا يكون ، أو من قال : يجوز أن يكون ما علم الله أنه لا يكون ، لأن معنى يجوز عنده معنى الجواز .

(٤) وقال « الجبائي » : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بإخبار الله ، وما علم أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون ، وتجوزنا لذلك هو الشك في أن يكون أولا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده في اللغة على وجهين : بمعنى الشك ، وبمعنى يحل

اتفقوا على أنه
ليس لله علم
بحدوث
وانتفتت المعتزلة على أن الباري سبحانه ليس بذى علم مُحدث يعلم به ، ولا يجوز أن تبدوا له البدوات^(١) ، ولا يجوز على أخباره النسخ ؛ لأن النسخ لوجاز على الأخبار لكان إذا أخبرنا أن شيئا يكون ، ثم نَسَخَ ذلك بأن أخبر أنه لا يكون ؛ لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كذبا ، قالوا : وإنما الفاسخ والمنسوخ في الأمر والنهي .

اتفقوا على
إنكار القول
بالماهية
وأجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهية ، وأن لله ماهية لا يعلمها العباد ، وقالوا : اعتقاد ذلك في الله - سبحانه - خطأ وباطل .

(١) البدوات : جمع بداء - بفتح الباء والدال جميعا ، بزنة قناة وقنوات - وهى مابدا من الرأى ، وورد في الحديث « السلطان ذو بدوات » يقال في النعم بمعنى البداء وهو ظهور الرأى بعد أن لم يكن ظاهرا ، قال الشيخ ، وقيل : محمد بن بشير : لعلك والموعود حق لقاءه بدالك في تلك القلوص بداء

هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم

قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن الباري - جل ثناؤه - ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا ذى نهاية ، ونحن الآن نخبر [عن] أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم .

اختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم ، وهل للبارئ تعالى قدر من الأقدار ؟ أقوال المجسمة وفي مقداره ، على ست عشرة مقالة^(١) :

فقال « هشام بن الحكم » : إن الله جسم محدود عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نورساطع ، له قدر من الأقدار ، بمعنى أن له مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه ، في مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية يتألأل كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسمة ، لونه هو طعمه وهو رائحته ، وهو مجسمة ، وهو نفسه ، لون ولم يُثبت لونا غيره ، وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد

وحكى عنه « أبو الهذيل » أنه أجابه إلى أن جبَل أبي قبيس أعظم من معبوده وحكى عنه « ابن الراوندي » أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ، ولولا ذلك ما دلت عليه

وحكى عنه أنه قال : هو جسم لا كالأجسام ، ومعنى ذلك أنه شيء موجود وقد ذكر عن بعض المجسمين أنه كان يُثبت الباري ملونا ، ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسمة ، وأن يكون طويلا وعريضا وعميقا ، وزعم أنه في مكان دون مكان ، متحرك من وقت خلق الخلق .

وقال قائلون : إن الباري جسم ، وأنكروا أن يكون موصوفا بلون أو طعم أو رائحة أو مجسمة أو شيء مما وصَفَ به « هشام » ، غير أنه على العرش مُماس له دون ماسواه .

(١) المؤلف - هنا ، وفيما يلي - لا يستوعب أعداد المقالات التي يجعلها في أول كلامه .

اختلاف المجسمة
في مقدار
البارى تعالى
عن ذلك
واختلفوا في مقدار البارى بعد أن جعلوه جسما .
فقال قائلون : هو جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ،
وهو مع ذلك مُتَنَاهٍ ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من
كل شيء .

وقال بعضهم : مِسَاحَتُهُ على قدر العالم .
وقال بعضهم : إن البارى جسم له مقدار في المساحة ، ولا ندرى كم
ذلك القدر .

وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار ، وأحسن الأقدار أن يكون ليس
بالعظيم الخافى ، ولا القليل القمى .
وحكى عن « هشام بن الحكم » أن أحسن الأقدار : أن يكون سبعة أشبار
بشبر نفسه .

وقال بعضهم : ليس لمساحة البارى نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب في الجهات
الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت .
قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسمُ جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ،
ولا عميق ، وليس بذى حدود ، ولا هيئة ، ولا قُطْب .
وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحمل الأشياء فيه ، ليس
بذى غاية ولا نهاية .

وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمة به .
وقال « داود الجواربى ^(١) » و « مقاتل بن سليمان ^(٢) » : إن الله جسم ، وإنه

(١) داود الجواربى : ذكره السمعاني في الأنساب عند الكلام على « الهشامى »
فقال بعد ذكر هشام بن سالم الجوالقى ، ما نصه : « وعنه أخذ داود الجواربى قوله
إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللاحية » .

(٢) مقاتل بن سليمان ، البلخى ، المحدث المشهور . توفي سنة ١٥٠ من الهجرة
وقيل : قبل ذلك (انظر ميزان الاعتدال للذهبي ١٩٦/٣) .

جُثَّةٌ على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل
ولسان ورأس وعينين ، وهو - مع هذا - لا يشبه غيره ولا يشبهه .
وحكى عن « الجواربي » أنه كان يقول : أَجُوفٌ مِنْ فِيهِ إِلَى صدره ،
وَمُصَمَّتٌ مَا سِوَى ذَلِكَ

وكثير من الناس يقولون : هو مُصَمَّتٌ ، ويتأولون قول الله : (١١٢ : ٢)
(الصمد) المصمت الذى ليس بأجوف .

وقال « هشام بن سالم الجواليقي » : إن الله على صورة الإنسان ، وأنكر
أن يكون لحمًا ودمًا ، وإنه نور ساطع يتلألأ بَيَاضًا ، وإنه ذو حواسٍ خمسٍ ،
كحواس الإنسان ، سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن
وعين وأنف وفم ، وإن له وَفْرَةً^(١) سوداء .

ومن قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسمًا .
ومن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون الباري صورة .

(١) الوفرة - بفتح الواو وسكون الفاء - الشعر المجتمع على الرأس ، أو ما سال
على الأذنين منه ، أو ما جاوز شحمة الأذن ، فإن زاد ، على ذلك فهو حمة - بضم
الجيم - ثم لمة . تعس هشام ومن شايعه على حماقاته ١١

باب

اختلافهم في الباريء هل هو في مكان دون مكان أم لا في مكان ؟
 أم في كل مكان ؟ وهل تحمله الحملّة ، أم يحمله العرش ؟
 وهل هم ثمانية أملاك ، أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟
 اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة :

قول منكري

أنه في مكان قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك ، وقال : إنه في كل مكان حال ، وقول من قال : لا نهاية له ، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول : إنه في مكان دون مكان .

وقال قائلون : هو جسم خارج من جميع صفات الجسم ، ليس بطويل أقوال مثبتة أنه في مكان ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا بحسّة ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش ، إلا على معنى أنه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها .

وقال « هشام بن الحكم » : إن ربه في مكان دون مكان ، وإن مكانه هو العرش ، وإنه مماس للعرش ، وإن العرش قد حواه وحده
 وقال بعض أصحابه : إن الباريء قد ملأ العرش ، وإنه مماس له .
 وقال بعض من ينتحل الحديث : إن العرش لم يمتلئ به ، وإنه يُقعدُ نبيه - عليه السلام - معه على العرش .

وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، وإنه على العرش ، كما قال عز وجل : (٢٠ : ٥) (الرحمن على العرش استوى) ولا نُقدّم بين يدي الله في القول ، بل نقول : استوى بلا كيف ، وإنه نور كما قال تعالى : (٢٤ : ٣٥) (الله

نور السموات والأرض) وإن له وجهاً كما قال: (٢٧: ٥٥) (ويبقى وجه ربك) وإن له يدين كما قال: (٣٨: ٧٥) (خلقت يدي) وإن له عينين كما قال: (٥٤: ١٤) (تجرى بأعيننا) وإنه يحىء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: (٢٢: ٨٩) (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث^(١)، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوا في الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم! .
وقالت المعتزلة: إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى .

وقال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكن

واختلف الناس في حملة العرش، ما الذى تحمل؟

فقال قائلون: الحملة تحمل البارئ، وإنه إذا غضب ثقل على كواهلهم، اختلافهم في وإذا رضى خف، فيتبينون غضبه من رضاء، وإن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرجل^(٢).

وقال بعضهم: ليس يثقل البارئ، ولا يخف، ولا تحمله الحملة، ولكن العرش هو الذى يخف ويثقل وتحمله الحملة.
وقال بعضهم: الحملة ثمانية أملاك.
وقال بعضهم: ثمانية أصناف.

(١) أخرج البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود وابن ماجه، من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعونى فأستجيب له؟ من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له » انظر الحديث رقم ١٣١٥ فى الجزء الثانى ص ٤٧ من سنن أبى داود بتحقيقنا، وأنظر أيضا موافقة صريح العقول لابن تيمية (٢ / ١٦ وما بعدها بتحقيقنا)

(٢) الأطيط: الصوت .

وقال قائلون : إنه على العرش ، وإنه بائن منه ، لا بُعْزلة وإشغال لمكان غيره ، بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات .

القول في المكان

اختلافهم في المكان
وقال قائلون : إن الله بكل مكان ، بمعنى أنه مُدَبِّر لكل مكان .
وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه .
وقال قائلون : الباري في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان .

اختلافهم في أنه تعالى لم يزل عالماً قادراً
واختلفوا هل يقال : إن الباري لم يزل عالماً قادراً حياً أم لا يقال ذلك ؟
على مقالتيين :
وقال قائلون : لم يزل الله عالماً [قادراً] حياً .

وزعم كثير من الجسمّة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ، ثم أراد ، وإرادته عندهم حركته ، فإذا أراد كَوْن شيء تحرك فكان الشيء ، لأن معنى أراد تحرك ؛ وليست الحركة غيره ، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره : إنها معاني ، وليست غيره ، وليست بشيء لأن الشيء هو الجسم .
وقال قائلون : حركة الباري غيره .

اختلافهم في معنى « يتحرك »
واختلف القائلون « إن الباري يتحرك » على مقالتيين :
فزعم « هشام » أن حركة الباري هي فِعْلُهُ الشيء ، وكان بأبي أن يكون الباري يزول مع قوله يتحرك

وأجاز عليه « السكاك » الزوال^(١)، وقال : لا يجوز عليه الطفر .
وحكى عن رجل كان يعرف « بأبي شعيب » أن الباري يُسرّ بطاعة أوليائه ،
وينتفع بها ، ويأنابتهم ، ويلحقه العجز بمعاصيهم إياه ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا ! .

واختلفوا في رؤية الباري بالأبصار ، على تسع عشرة مقالة :
فقال قائلون : يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ، ولسنا ننكر أن يكون اختلافهم في
بعض مَنْ تلقاه في الطُّرُقَات . جواز رؤية الله

وأجاز عليه بعضهم الحُلُولَ في الأجسام ، وأصحابُ الحُلُولِ إذا رأوا إنسانا تعالى
يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه .

وأجاز كثير ممن أجاز رؤيته في الدنيا مُصَاحِفَه ومُلاَمَسَتَه ومُزَاوَرَتَه إياهم ،
وقالوا : إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك ، حكى ذلك عن
بعض أصحاب « مُضَر » و « كَهْمَس » .

وحكى عن أصحاب « عبد الواحد بن زيد » أنهم كانوا يقولون : إن الله
سبحانه يُرى على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أفضلَ رآه أحسن .

وقد قال قائلون : إنا نرى الله في الدنيا في النوم ، فأما في اليقظة فلا .

وروى [عن] « رَقِبة بن مَصْفلة » أنه قال : رأيت رب العزة في النوم
وقال : لأكرمَنَّ مشواه ، يعني سليمان التيمي ، صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة .
وامتنع كثير من القول « إنه يُرى في الدنيا » ومن سائر ما أطلقوه ، وقالوا :
إنه يُرى في الآخرة .

اختلافهم في
كيفية الرؤية

واختلفوا أيضا في ضرب آخر :
فقال قائلون : نرى جسيما محدودا مقابلا لنا في مكان دون مكان .

(١) الزوال ههنا بمعنى الحركة ، وليس بمعنى الفناء ، تعس السكاك ومن نخاعهوا

وقال «زهير الأثرى» : ذاتُ الله عز وجل في كل مكان وهو مُستَو على عرشه ، ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كَيْفٍ .
 وكان يقول : إن الله يجي يوم القيامة إلى مكان لم يكن خالياً منه ، وإنه ينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه .

واختلفوا في رؤية الله عز وجل بالأبصار ، هل هي إدراك له بالأبصار أم لا ؟
 فقال قائلون : هي إدراك له بالأبصار ، وهو يُدْرِكُ بالأبصار .
 وقال قائلون : يُرَى الله سبحانه بالأبصار ، ولا يُدْرِكُ بالأبصار .

اختلافهم في
 رؤية الله تعالى
 بالأبصار

واختلفوا في ضرب آخر :
 فقال قائلون : نرى الله جَهْرَةً وَمُعَايَنَةً .
 وقال قائلون : لا نرى الله جَهْرَةً ولا مُعَايَنَةً .
 ومنهم من يقول : أُحَدِّقُ إليه إذا رأيته .
 ومنهم من يقول : لا يجوز التحديق إليه .

اختلافهم في آلة
 الرؤية

وقال قائلون - منهم «ضرار» و «حفص الفرد» - : إن الله لا يُرَى بالأبصار ،
 ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه ؛ فنُدْرِكُه بها ، ونُدْرِكُ
 ما هو بتلك الحاسة .

وقالت «البكرية» : إن الله يخلق صورةً يوم القيامة يُرَى فيها ، ويكلم
 خلقه منها .

وقال « الحسين النجار » : إنه يجوز أن يحول الله العين إلى القلب، ويجعل لها قوة العلم : فيعلم بها، ويكون ذلك العلم رؤية له : أى علمه له .

وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب : الاختلاف في فقال « أبو الهذيل » وأكثر للمعتزلة : إن الله يُرى بقلوبنا ، بمعنى أنا نعلمه بها رؤية الله تعالى بأنكر ذلك « القوطى » و « عبّاد » .

وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه .

واختلفوا في الرؤية لله بالأبصار، هل يجوز أن تكون أو هي كائنة لاحالة؟ الاختلاف في على مقالتين :

فقال قائلون : يجوز أن يرى الله سبحانه في الآخرة بالأبصار، وقال نقول إنه تعالى بالأبصار بتاتاً ، وقال : نقول : إنه يرى بالأبصار .

وقال قائلون : نقول بالأخبار المروية ، وبما في القرآن ، إنه يرى بالأبصار في الآخرة بتاتاً يراه المؤمنون :

وكل الجسمة إلا نفراً يسيراً يقول بإثبات الرؤية ، وقد ثبتت الرؤية بمن لا يقول بالتجسيم .

واختلفوا في العين واليد والوجه على أربع مقالات :

فقال الجسمة : له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب ، يذهبون إلى الجوارح والأعضاء .

الاختلاف في العين والوجه واليد ونحوها

وقال « أصحاب الحديث » : لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أوجاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنقول : وجهه بلا كيف ، ويدان وعينان بلا كيف .

وقال « عبد الله بن كلاب »: أُطْلِقُ اليد والعين والوجه خبراً ؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره فأقول : هي صفات لله عز وجل ، كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات .

وقالت « المعتزلة » بإنكار ذلك، إلا الوجه، وتأولت اليد بمعنى النعمة، وقوله : (٥٤ : ١٤) (تجري بأعيننا) أى بعلمنا، والجنب بمعنى الأمر، وقالوا في قوله (٣٨ : ٥٦) (أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) : أى في أمر الله ، وقالوا : نفس الباري هي هو، وكذلك ذاته هي هو، وتأولوا قوله (١١٢ : ٢) (الصمد) على وجهين : أحدهما أنه السيد، والآخر أنه المقصود إليه في الحوائج .

وأما الوجه فإن المعتزلة قالت فيه قولين :

قال بعضهم - وهو « أبو الهذيل » - : وجه الله هو الله .

وقال غيره : معنى قوله : (٥٥ : ٢٧) (ويبقى وجه ربك) ويبقى ربك من غير أن يكون يثبت وجهها يقال إنه هو الله [أ] ولا يقال ذلك فيه .

حكايات اختلاف الناس في الأسماء والصفات

قد ذكرنا قول من قال : إن الله لم يزل لا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً، وقول من قال : لم يزل الله عالماً قادراً حياً .

فأما الذين أنكروا أن يكون الله [لم يزل] عالماً وقالوا : لا يعلم ما يكون قبل أن يكون، فإنهم اختلفوا في القول « لم يزل الله حياً » فرقتين :
فرقة قالت : لم يزل الله حياً .

وفرقة أنكرت ذلك أيضاً، وأنكرت أن يكون الله سبحانه لم يزل رباً إلهاً .

وافترق الذين قالوا إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون على خمس عشرة مقالة (١):

(١) فقالت «السكاكية»: إن الله عالم في نفسه، وإن الوصف له بالعلم من صفات ذاته، غير أنه لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل عالم به، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به، لأن الشيء ليس، وليس يصح العلم بما ليس.

اختلاف الذين
قالوا: لا يعلم الله
الشيء حتى
يكون

(٢) وقال فريق آخر: إن الله لم يزل عالما والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون الشيء، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع، ولا يقال إنه بصير بالشيء حتى يلاقيه، ولا سميع له حتى يرد على سمعه، وكما يقال: الإنسان عاقل، ولا يقال: «عقل الشيء» ما لم ترد عليه.

(٣) وقال «شيطان الطاق»: إن الله لا يعلم شيئا حتى يؤثر أثره ويقدره، والتأثير عندهم [التقدير] والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، وإذا لم يرد فلم يعلمه، ومعنى أرادته عندهم أنه تحرك حركة هي إرادة، فإذا تحرك تلك الحركة علم الشيء وإلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون.

(٤) وقال قائلون: لا يعلم الشيء حتى يحدث الإرادة، فإن أحدث الإرادة لأن يكون كان عالما بأنه يكون، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالما بأنه لا يكون، وإن لم يحدث إرادة لأن يكون ولا إرادة لأن لا يكون لم يكن عالما بأنه يكون ولا عالما بأنه لا يكون.

(٥) ومن الروافض من يقول: معنى أن الله يعلم معنى أنه يفعل، فإن قيل لهم: فلم يزل عالما بنفسه؟ قال بعضهم: لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم؛ لأنه قد كان ولم يفعل، وقال بعضهم: لم يزل يعلم نفسه، فإن قيل لهم: فلم يزل يفعل؟ قالوا: نعم، ولم يقولوا بتقديم الفعل.

(٦) ومن الروافض من يقول : إن الله تبدوله البدوات ^(١) ، وإنه يريد أن يفعل ثم لا يفعل ؛ لما يحدث له من البداء .

(٧) وقال بعض الروافض : ما علمه الله سبحانه [أنه يكون] وأطلع عليه أحداً من خلقه فلا يجوز أن يبدّله فيه ، وما علمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فجاز أن يبدّله فيه .

(٨) وقال بعضهم : جاز عليه البداء فيما علم أنه يكون وأخبر أنه يكون حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون .

(٩) وقالت طائفة من أهل التشبيه : إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ، لأنه لو علم من يطيع ممن يعصى حال بين العاصي وبين المعصية .

واختلفوا أيضاً في باب آخر : هل يعلم الشيء من غير أن يلازمه أم لا ؟
 فقال « هشام بن الحكم الرافضى » : إن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع المتصل بالذهب في عمق الأرض ، ولولا ملازمته لما هنالك إشعاعه ما درى ما هناك .

هل يعلم الشيء
 من غير أن
 يلازمه

وقال قائلون : إن الله يعلم الأشياء على المباشرة ، وقد يعلم ما لا يماسه .
 وحكى عن « هشام بن الحكم » أنه قال : إن العلم صفة لله ، وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه ، وإنه لا يجوز أن يقال [له] يحدث ولا يقال له قديم ؛ لأن الصفة لا توصف عنده ، وكذلك قوله في سائر صفاته من القدرة والإرادة والحياة ، وسائر ذلك : إنها لا هي الله ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا محدثة .

(١) انظر في شرح كلمة « البدوات » الهامشة رقم ١ في ص ٢٥٦

وقال « الجهم » : إن علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به ، وإنه غير الله، وقد يجوز عنده أن يكون الله عز وجل عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها .

وحكى عن الجهم خلاف ذلك ، وأنه كان لا يقول إن الله يعلم الأشياء قبل أن تكون لأنها قبل أن تكون ليست بأشياء فتعلم أو تجهل ، وألزمه مخالفوه أن الله سبحانه علماً محدثاً .

وهذه حكاية أقاويل الناس في المحكم والمتشابه

اختلفت المعتزلة في محكم القرآن ومتشابهه :

فقال « واصل بن عطاء » و « عمرو بن عبّيد » : المحكمات ما أعلم الله قول المعتزلة في سبحانه من عقابه للفساق كقوله : (٤ : ٩٣) (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) وما المحكم والمتشابه أشبه ذلك من آى الوعيد ، وقوله : (٣ : ٧) (وأخر متشابهات) نقول : أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها ، كما بين في المحكم منه .

وقال « أبو بكر الأصم » : محكمات يعنى حججاً واضحة لا حاجة لمن يعتمد إلى طلب معانيها كمنحو ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، وما يثبت عقابها ، وكمنحو ما أخبر عن مشركى العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من المساء فأكهة وأباً^(١) ، وما أشبه ذلك ؛ فهذا محكم كله ، فقال : قال الله سبحانه : (٣ : ٧) (آيات محكمات هن أم الكتاب) أى الأصل الذى لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شئ جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من

(١) فى سورة عبس فى الآية ٣١ (فأنبثنا فيها حبا وعنبا وقضباً وزيتونا ونخلًا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم) .

عند الله سبحانه (وأخر متشابهات) وهو كنفحوما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ،
ويأتى بالساعة ، وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها بما لا يدركونه إلا بالنظر ،
فيتركون هذا ويقولون : ائتنا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون
منهم النظر فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ما شاء .

وقال « الإسكافي » في قول الله تعالى (آيات محكمات) قال : هي التي
لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة (وأخر متشابهات)
وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

وذهب بعض الناس في قوله (وأخر متشابهات) إلى ما اشتبهه على اليهود من
قول الله عز وجل ألم والمر والمر والمص .
وذهب بعضهم إلى اشتباه القصص التي في القرآن .

واختلفوا في تأويل قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون

الاختلاف آمنا به) (١) .
في علم التشابه

فقال قائلون : ليس يعلم تأويل التشابه إلا الله ، ولم يُطلع عليه أحداً .

وقال قائلون : قد بعلمه الراسخون في العلم ، وإن هذا القول عطف ، واحتجوا
بقول الشاعر :

الريح يبكي شجوهً والبرق يلمع في غمامه

(١) هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في مكان الوقف في الآية السكرية ، فقال
بعضهم — وهو الفريق الأول — : الوقف على لفظ الجلالة ، والواو في قوله :
(والراسخون في العلم يقولون) للاستئناف ، وقال آخرون — وهم الفريق الثاني —
الواو للعطف ، و (الراسخون) معطوف على لفظ الجلالة .

قالوا : فالبرق معطوف على الريح .

وأجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء ، واختلفوا : هل القراءة حكاية
للقرآن أم لا : قول المعتزلة
في القراءة

فمنهم من قال : هي حكاية ، ومنهم من قال : لا

واختلفت المعتزلة : هل يجوز أن يلفظ بالقرآن أم لا ؟
فقال قائلون : يلفظ به كما يقرأ
اختلافهم في
جواز اللفظ
بالقرآن

وقال « الإسكافي » : لا يجوز ذلك ، بل يقرأ القرآن ولا يلفظ به

واختلفوا في نظم القرآن : هل هو معجز أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :
فقال المعتزلة إلا « النظام » و « هشام الفوطي » و « عباد بن سليمان » :
تأليف القرآن ونظمه معجز ، محال وقوعه منهم ، كاستحالة إحياء الموتى منهم ،
وإنه علمٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال « النظام » : الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ،
فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع
وعجز أحدثهما فيهم .

وقال « هشام » و « عباد » : لا نقول إن شيئاً من الأعراض يدل على الله
سبحانه ، ولا نقول أيضاً إن عرضاً يدل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم
يجعلا القرآن علماً للنبي صلى الله عليه وسلم ، وزعمنا أن القرآن أعراض .

وأجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة وبرهان ، وأنه لا تنزم

شرائعه إلا مَنْ شاهد أعلامه ، وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأجمعوا جميعاً أن الناس محجوجون بمقولهم : مَنْ بلغه خبر الرسول ، ومن لم يبلغه .

هل يرتكب النبي كبيرة ! وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر ويرتكب كبيرة ، ولا يجوز أن يبعث نبياً كان كافراً أو فاسقاً .

هل تكون بعثة النبي خاصة ؟ وأجمعت المعتزلة على أنه جائز أن يبعث نبياً إلى قوم دون قوم ، وأجمعت أن الملائكة أفضل من الأنبياء .

قولهم في معاصي الأنبياء : وأجمعت أن معاصي الأنبياء لا تكون إلا صغائر ، واختلفوا : هل يجوز أن يأتي النبي المعاصي ؟ وهل يعلم أنها معاصي في حال ارتكابها أم لا ؟ على مقابلتين : فقال قائلون : لا يجوز أن يعلم في حال ارتكابه المعاصي أن ما يأتيه معصية ويتعمد ذلك .

وقال قائلون : جائز أن يتعمد ويركبها ، وهو يعلم أنها معاصي ، إلا أنها لا تكون إلا صغائر .

قولهم في دلالة الأعراض : واختلفوا في دلالة الأعراض وأفعال العباد على مقابلتين : فمنهم من زعم أنها تدل على حدوث الجسم . وأبى « هشام » و « عبّاد » أن يكون ذلك يدل على الله عز وجل .

هل النبوة جزاء أم لا ؟ واختلفت المعتزلة : هل النبوة جزاء أم لا ؟ فقال قائلون : هي ثواب وجزاء . وقال قائلون : ليست بجزاء ولا ثواب .

وهذا شرح قول المعتزلة في القدر

أجمعت المعتزلة على أن الله - سبحانه - لم يخلق الكفر والمعاصي ، ولا شيئاً هل خلق الله
من أفعال غيره ، إلا رجلاً منهم ، فإنه زعم أن الله خلقها ، بأن خلق أسماءها
وأحكامها ، حكى ذلك عن « صالح قُبّة » .

وأجمعت المعتزلة إلا « عباداً » أن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر حسن الإيمان
قبيحاً ، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية
للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كافراً ، ثم إنه كفر ،
وكذلك المؤمن .

وأنكر « عباد » أن يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه ، أو
خلق الكافر والمؤمن .

واختلفت المعتزلة : هل يقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا ، على ثلاث هل يقال
الإنسان خالق
مقالات :

(١) فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد ، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان
لأننا مُنعنا منه .

(٢) وقال بعضهم : هو الفعل لا بآلة ولا بمجاجة ، وهذا يستحيل منه .

(٣) وقال بعضهم : معنى « خالق » أنه وقع منه الفعل مُقدراً ، فكل من
وقع فعله مقدراً فهو خالق له ، قديماً كان أو محدثاً .

وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعاصي إلا « المردار » فإنه حكى
هل يريد الله
المعاصي ؟
(١٨ — مق ١)

عنه أنه قال : إن الله أرادها ، بأن خَلَّى بين العباد وبينها ، وقد ذكرنا اختلافهم في الإرادة فيما تقدم من وصفنا لأقاويل المعتزلة .

وهذا شرح اختلاف المعتزلة في الاستطاعة

اختلفوا : هل الإنسان حَيٌّ مستطيع بنفسه أم لا ؟ على مقلتين :

(١) فزعم «النظام» و «على الإسواري» أن الإنسان حَيٌّ مستطيع بنفسه ،

لا بحياة واستطاعة هما غيره ، والإنسان عند «النظام» هو الروح ، وهو جسم لطيف مُدَاخِل لهذا الجسم الكثيف

وزعم أن الإنسان لا (؟) يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه ، لما من شأنه

أن يفعله حتى تحدث به آفة ، والآفة : هي العجز ، وهي غير الإنسان وكان «النظام» يزعم أن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده .

(٢) وقال قائلون : إن الإنسان حَيٌّ مستطيع ، والحياة والاستطاعة هما غيره ،

وهذا قول «أبي الهذيل» و «مُعْتَمِر» و «هشام القوطي» وأكثر المعتزلة .

واختلفت المعتزلة : هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة ، أم غير الصحة

والسلامة ؟ على مقلتين :

(١) فقال «أبو الهذيل» و «معمر» و «الردار» : هي عرض ، وهي غير

الصحة والسلامة .

(٢) وقال «بشر بن المعتز» و «ثمامة بن أشرس» و «غيلان» : إن

الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلّصها من الآفات .

واختلفت المعتزلة في الاستطاعة : هل تبقى أم لا ؟ على مقلتين :

هل الإنسان
حيّ مستطيع
بنفسه

هل الاستطاعة
هي السلامة

هل تبقى
الاستطاعة

(١) فقال أكثر المعتزلة : إنها تبقى ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « هشام » و « عباد » و « جعفر بن حرب » و « جعفر بن مبشر » و « الإسكافي » ، وأكثر المعتزلة .

(٢) وقال قائلون : لا تبقى وقتين ، وإنه يستحيل بقاؤها ، وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المدومة ، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز ، بل يتخلق الله في الوقت الثاني قدرة ، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة ، وهذا قول « أبي القاسم البلخي » وغيره من المعتزلة .

وهذا قولهم في الفعل المباشر ؛ فأما المتولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة مدومة وأسباب مدومة ، ويكون الإنسان في حال حدوثه ميتاً أو عاجزاً .

وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه .

وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل المعتزلة : القدرة مع الفعل ، وهي تصاح للشئ وتركه في حال حدوثه ، وجائز كون الشئ في حال وجود تركه بأن لا يكون كان ، فتركه (٢) ، وهذا قول « ابن الراوندي » .

واختلفوا : هل هي قدرة عليه في حاله ؟

فزعم بعضهم أنها قدرة عليه في حاله لا على تركه ، وأنها قبله قدرة عليه وعلى تركه ، وهذا قول « أبي الحسين الصالحى »

هل الاستطاعة
قدرة على الفعل
في حاله ؟

وأحال أكثر المعتزلة أن تكون قدرة عليه في حاله على وجبه من الوجوه .

هل للإنسان واختلفوا إذا فعل الإنسان أحد الضدين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون
قدرة على ضد أحدهما ، هل يوصف بالقدرة على الضد الذي لم يفعله أم لا ؟ على مقالتي :
ما فعله ؟
(١) فقال أكثر المعتزلة : إذا وجد أحد الضدين استحالة أن يوصف الإنسان
بالقدرة عليه أو على الضد الآخر .

(٢) وقال رجل منهم وهو « الإسكافي » : إذا وجد أحد الضدين لم يوصف
الإنسان بالقدرة عليه ، ولكن يوصف بالقدرة على ضده الآخر .

هل يجوز فناء واختلفوا في الاستطاعة : هل يجوز فناؤها في الوقت الثاني ؛ فيكون الفعل
الاستطاعة في المباشر الذي يفعله الإنسان في نفسه وأنه بقدرة معدومة ؟ على أربعة أقاويل :
الوقت الثاني ؟

(١) فقال أبو « الهذيل » : الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل ؛ فإذا وجد الفعل
لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه ، وقد يجوز وقوع العجز في الوقت
الثاني فيكون مجامعاً للفعل ، ويكون مجزأً عن فعل ؛ لأن العجز عنك لا يكون مجزأً
على موجود ، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، وجوز وجود أقل قليل الكلام
مع الخرس ، وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ، ولم يجوز وجود العلم مع
الموت ، ولا وجود الإرادة مع الموت .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : ليس يحتاج إلى الاستطاعة للفعل في حال وجوده
ليفعل بها ما قد فعل ، ولكن يحتاج إليها لأنه محال وجود الفعل في جارية
ميتة عاجزة

وقال هؤلاء : محال وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة ، وأجازوا وقوع الأفعال
المتولدة كنحو ذهاب الحجر بعد الدقعة وانحطار الحجر بعد الزجّة بقدرة معدومة ،
وهذا قول « جعفر بن حرب » و « الإسكافي »

(٣) وقال قائلون : جائز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة ؛ لأن القدرة لا تبقى ،

ولسكن لا توجد في جراحة مينة ولا عاجزة ، وهذا قول « أبي القاسم البلخي » وغيره
(٤) وقال قاتلون : لا يجوز وقوع الفعل بقوة معدومة ، وإن القوة يحتاج إليها في
حال الفعل للفعل ، وإنها إن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهي قوة عليه في حال
كون تركه ، وأنكر قائل هذا أن يكون الإنسان يفعل فعلا على طريق التولد ،
وهذا قول أبي « الحسين الصالحى » .

وقال بعض من مال إلى هذا القول : إن الإنسان قادر عليه في حاله ، وعلى
تركه بدلا منه

واختلفت المعتزلة هل يقال الإنسان قادر في الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل هل الإنسان
قادر في الأول في الثانى ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول
والفعل واقع في الثانى ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثانى وقت فعل .
(٢) وحكى عن « بشر بن الميمون » أنه كان يقول : لا أقول يفعل في الأول
ولا أقول يفعل في الثانى ، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول ، ولا أقول قادر
أن يفعل في الثانى ، وذكر القدرة مضمرة مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) .
كونه مع القدرة عليه ، وذكر المعجز مضمرة معجوز (؟) عنه يستحيل كونه
مع المعجز عنه ، ولسنا نقول أيضا : عاجز في الأول أن يفعل في الأول ، أو أن يفعل
في الثانى .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة : إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن
يفعل في الوقت الثانى ، وإنه يقال قبل كون الوقت الثانى : إن الفعل يفعل في الوقت
الثانى ؛ فإذا كان الوقت الثانى قد (؟) فعل فلهذا قيل يفعل في الثانى قبل كون
الثانى هو الذى [قيل] فعل في الثانى إذا حدث الوقت الثانى

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : إن الإنسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، فإذا حل العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادراً في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم : إن الإنسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حلّ فيها العجز أو لم يحل ، وخلق (١) العجز في الوقت الثاني لا يُخرج القدرة أن تكون قدرة عليه إن لم يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وإن حل العجز فيها على شرط ، والشرط هو أنه قادر عليه إن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، وإن عجز في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذي قاله الذين حكينا قولهم قبل

(٧) وحكى « برغوث » أن قوماً منهم يقولون : إن الآفة إن كانت تحلّ في الحال الثانية كان الإنسان في الأولى عاجزاً عن الفعل في الثانية بسببه ، وإن كانت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد » (١) : أقول : إن الإنسان قادر أن يفعل في الثاني

واختلفت المعتزلة : هل الفعل واقع بالاستطاعة ، أم لا ؟ على مقالتين :

هل الفعل واقع
بالاستطاعة

(١) فقال « عباد » : القدرة لا أقول إني أفعل بها أو أستعملها .

(٢) وقال أكثر المعتزلة الذين ثبتوا قدرة الإنسان غيره : بل الفعل واقع بها

واختلفت المعتزلة : هل تستعمل القوة في الفعل ، أم لا ؟ على مقالتين :

هل تستعمل
القوة في الفعل ؟

(١) فأنكر « الجبائي » أن تكون تستعمل في الفعل ؛ لأن الاستعمال زعم

يحلّ في الشيء المستعمل ، وكان مع هذا يزعم أن الفعل واقع بها .

(١) هذا زائد عن العدد الذي أجمله أولاً

وأنكر « عباد » الاستعمال .

(٢) وقال كثير من المعتزلة : إنها تستعمل في الفعل ، بمعنى أنه يُعمل بها الفعل

هل يوصف

الإنسان

بالقدرة على

ما يكون في

الثالث

واختلفوا : هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث ،

أو إنما يوصف بالقدرة على ما يكون في الثاني ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الإنسان قادر بقدرته على أن يفعل في الثاني ، ولا يوصف

بالقدرة في حال حدوثها أنه قادر بها على ما يكون في الثالث .

(٢) وقال قائلون : هو قادر بقدرته على الفعل في الثاني والثالث ، وعلى

مالا يتناهى من الأفعال أن يأتي به في أوقات لا تتناهى إن بقيت قدرته

وأحال هؤلاء أن يكون ما يقدر عليه في الثالث يفعله في الثاني ، وما يقدر

عليه في الرابع يفعله في الثالث .

واختلفوا : هل يقدر الإنسان في الوقت الأول أن يفعل في الثاني أشياء هل يقدر في

الأول أن يفعل

في الثاني

الضدين

متضادة أو شيتين ؟

فقال بعضهم : إنما يقدر أن يفعل في الثاني شيئاً ؛ إن يُريد ذلك الشيء فهو قادر

على شيئين في الثاني متضادين على البذل فقط

وقال بعضهم : هو قادر في حال حدوث القدرة أن يفعل أشياء متضادة في

الوقف الثاني على البذل .

هل يقدر على

حركة في الثاني

أكثر

واختلفت المعتزلة : هل يقدر الإنسان على حركة في الثاني أو على حركات ؟

فزع « أبو الهذيل » أنه يقدر على حركة في الثاني وسكون ، على البذل ، فإن أو أكثر

فعل الحركة في الثاني وفعل معها كونا يمنة كانت حركة يمنة ، وكذلك إن فعل وفعل معها كونا يسرة كانت حركة يسرة ، وكذلك القول في سائر الأكوان .

وقال غيره : الإنسان يقدر على حركات في الثاني متضادات وسكون ، على البذل ، وزعم صاحب هذا القول أن الحركة ضرب من الأكوان ، وهي يمنة ضد الحركة يسرة .

واختلفت المعتزلة : هل القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل ، أم لا ؟ على مقالتين :

هل القدرة التي
بها الكلام هي
التي بها المشي

(١) فقال قوم : القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي يكون المشي بالرجل ومحلهما واحد ، وإنما امتنع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع .

(٢) وقال قوم : القدرة على الكلام غير القدرة على المشي ، ومحل كل قدرة غير محل القدرة الأخرى ؛ فقدرة المشي في الرجل ، وقدرة الإرادة في القلب ، وقدرة النظر في العين .

واختلف الذين قالوا بتغاير القدرة على الإرادة والمشى والكلام : هل القدرة على ذلك جنس واحد ، أم لا ؟ على مقالتين :

هل القدرة
جنس واحد

(١) فقال قائلون : كلها من جنس واحد ، وقد يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي ، وإن لم يتجانس المقدور عليه .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي وحكي «برغوث» أن قوما ممن زعم أن الاستطاعة قبل الفعل وأنها تنفي وتحدث لكل فعل قبله قالوا إنه تحدث في الإنسان قبل كل فعل استطاعات بعدد هذا الفعل وعدد

كل ترك له ، فإذا فعل الفعل الواحد بطلت كلها ، وحدثت استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز بنفسها .

واختلفوا في فعل الجوارح : في أى وقت يحدث بعد حدوث الاستطاعة ؟ على ثلاثة أقاويل :
 (١) فقال قوم : الإنسان يقدر على الحركة في حال حدوث القدرة ، والحركة تقع في الحال الثانية .

(٢) وقال بعضهم : هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ، وهي لا تقع إلا في الحال الثالثة ؛ لأنه لا بد من توسط الإرادة .

(٣) وقال قوم : هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم (٩) تقع إلا في الحال الرابعة ؛ لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الإرادة وحال التمثيل ، ثم توجد الحركة .

واختلفت المعتزلة : هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله ، أم لا ؟ على مقالتين : هل الإنسان (١) فزعم « إبراهيم النظام » أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله . هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله (٢) وقال سائر المعتزلة : الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له ، خَطَرَ بباله شئ من ذلك أم لم يخطر .

واختلفت المعتزلة : هل يقال إن الله - سبحانه ! - قوى الكافر على الكفر ، أم لا ؟ على مقالتين :
 (١) فقال أكثر المعتزلة : لا يجوز أن يقال إن الله قوى أحدا على الكفر ، وأقدره عليه .

وقال « عباد » : إن الله قد قوَّى الكافر على الكفر ، وأقدره عليه .

واختلفوا : هل يجوز أن يألم ويحس مالا قدرة فيه ؟
فأنكر ذلك قوم ، وأجازه آخرون .

هل يحس ما لا
قدرة فيه

واختلفوا في الحي : هل يجوز أن يكون حيا مع عدم قدرته ؟
فأجاز ذلك بعضهم ، وأنكره بعضهم .

هل يكون حيا
مع عدم قدرته

واختلفوا : هل يجوز أن يكون القادر يعجز ؟ على مقاتلين :
(١) فأنكر ذلك « عباد » وقال : العاجز ميت .
(٢) وقال أكثر المعتزلة : قد يكون الإنسان قادرا على أشياء ، عاجزا عن أشياء .

هل يعجز
القادر

واختلفت المعتزلة : هل تكون القدرة في الإنسان ولا يقال « إنه قادر » ؟
فزعم عباد أنه حال المعاينة فيه قدرة ، ولا يقال « إنه قادر » .
وأنكر أكثر المعتزلة أن توجد قدرة لا بقادر .

هل تكون في
الإنسان قدرة
ولا يقال قادر

واختلفت المعتزلة في المنوع : هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقاويل :
(١) فقال قائلون : إذا مُنِعَ الإنسانُ من المشي بالقيّد ، ومن الخروج من
البيت بفتح الباب ؛ فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيّد وغلق الباب ؛ فالمنوع
لا يضادُّ القدرة .

هل المنوع
قادر ؟

(٢) وقال آخرون : القدرة فيه ، ولكن لا نُسَمِّيه قادرا على ما مُنِعَ منه
(٣) وقال قائلون : بل نقول : إنه قادرٌ إذا حُلَّ وأُطْلِقَ .

(٤) وقال جعفر بن حرّب : الممنوع قادر ، وليس يقدر على شيء ، كما أن المنطيق جفنه بصير ولا يُبصر .

واختلفوا في الذي يقدر على تحلّ خمسين رطلاً ، ولا يقدر على حمل مائة هل القادر على رطل ، على مقالتين :
(١) فقال قائلون : لا بد من أن يكون فيه عجز عن تحلّ الخمسين الفاضلة
شيء يقدر على الأكثر منه
على ما يقدر على حمله .
(٢) وقال قائلون : لا عجز فيه ، وإنما عدم القوة على ذلك فقط .

واختلفوا : هل يجوز أن يقوى الإنسان على تحلّ جزءين بجزء من القوة هل يقدر على حمل جزءين أم لا ؟ على مقالتين :
(١) فقال قائلون : قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزءين وأكثر
بجزء من القوة
من جزءين .
(٢) وقال قائلون : لا يقدر على تحلّ جزء إلا بجزء واحد من القوة ،
ولو جاز أن يقوى على جزءين بجزء من القوة لجاز أن يقوى على حمل السموات والأرضين بجزء من القوة ، والقائل بهذا القول الجبائي .
وزعم أن الإنسان يحمل جزءين من الأجزاء بجزءين من القوة ، وأنه إذا حمل جزءين من الأجزاء بجزءين من القوة فقيه أربعة أجزاء من الحمل .

واختلفت المعتزلة في العجز ، على ثلاث مقالات :
(١) فقال الأصم : إنما هو العاجز ، وليس له عجز غيره يعجز به .
(٢) وقال أكثر المعتزلة : العجز غير العاجز .
اختلافهم في العجز

(٣) وقال «عباد» : العجز غير الإنسان ، ولا أقول : غير العاجز ؛ لأن قولي «عاجز» خبر عن إنسان وعجز .

هل العجز عجز عن شيء ، أم لا ؟ على مقالتين :
(١) فزعم «عباد» أن العجز لا يقال : إنه عجز عن شيء ، وإن القوة لا تكون قوة لا على شيء .
(٢) وقال أكثر المعتزلة : العجز عجزٌ عن الفعل .

هل العجز عن الفعل عجز عنه في حاله ، أو في حال ثانية ؟ على ثلاثة أقاويل :
(١) فقال قائلون : الإنسان يعجز عن الفعل في الثاني ، والعجز لا ينفى الفعل في حال حدوثه ، بل قد يكون مجامعاً له وهو عجز عن غيره .
(٢) وقال آخرون : العجز - وإن كان عجزاً عن الفعل في الثانية - فإن الفعل ينتفى في حال العجز ، لا للعجز ، ولكن للضرورة الجامعة له .
(٣) وقال آخرون : العجز ينفي الفعل في حاله ، ومُحالٌ وجُودُ الفعل مع العجز .

وأجمع القائلون « إن العجز عجز عن شيء » من المعتزلة أن العجز يكون عجزاً عن أفعال كثيرة .

وأجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله ، وأنه لا معنى للأمر به في حاله ؛ لأنه موجود .

واختلفوا : هل يبقى الأمر إلى حال الفعل ؟ على مقاتلين :
 (١) فقال بعضهم : إنه يبقى إلى أجل الفعل ، وإنه يكون في حال الفعل ، إلى حال الفعل
 ولا يكون أمراً به .
 (٢) وأحال بعضهم أن يبقى الأمر .

واختلفوا : هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل دخول وقتها ، أم لا ؟ على مقاتلين : هل يجوز أن
 يؤمر بالصلاة
 قبل وقتها
 (١) فأجاز ذلك بعضهم .
 (٢) وأنكره بعضهم .

واختلفوا : هل يجوز أن يأمر الله - سبحانه - بالفعل في الوقت الثاني ، هل يأمر الله
 من يعلم أنه
 يحول بينه
 وبين الفعل
 وهو يعلم أنه يتحول بين الإنسان وبين الفعل ؟ على ثلاثة أقاويل (١) :
 (١) فقال بعضهم : يجوز أن يأمر الله بذلك ، وإن كان يعلم أنه يتحول بين
 العباد وبينه في الثاني ؛ لأنه إنما يقول له افعلْ إن لم تحلْ بينك وبين الفعل ،
 ويجوز أن يقدر على الفعل في الثاني وإن كان يحال بينه وبينه في الثاني .
 (٢) وقال بعضهم : إن يجوز ذلك في الأمر ولا في القدرة .

واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن :
 اختلافتهم في
 قدرة من علم
 الله أنه لا يؤمن
 فقالت المعتزلة إلا عليا الإسواري : إنه مأمور بالإيمان قادر عليه .
 وقال علي الإسواري : إذا قرّن الإيمان إلى العلم بأنه لا يكون أحلتُ
 القول بأن الإنسان مأمور به أو قادر عليه ، وإذا أُفرد كل قول من صاحبه
 فقلت : هل أمر الله - سبحانه - الكافر بالإيمان وأقدره عليه ونهى المؤمن
 عن الكفر ؟ قلت : نعم .

وأجمعت المعتزلة على أن الشيء إذا وُجد فوجوده ضده في تلك الحال محال .
وقال أكثرهم : إن الكافر تارك للإيمان في حال ما هو كافر .
وأحالوا جميعاً البدل في الوجود .

واختلفوا : هل يقال « لو كان الشيء » في حال كَوْنِ ضِدِّهِ ، أم لا يُقال ؟
فقال جعفر بن حرب والإسكافي : قد يقال « لو كان الكفار آمنوا » في
حال كفرهم « بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم » ولا نقول : إنه يجوز
أن يؤمنوا في حال كفرهم على وَجْهِهِ من الوجوه ، كما نقول في الكفر الماضي :
لو كان هذا الكافر آمنَ أمسٍ بدلاً من كفره لكان خيراً له ، ولا يجوز الإيمانُ
بدلاً من الكفر الماضي :

هل يقال « لو
كان الشيء »
في حال وجود
ضده

وأحال غيرهم من المعتزلة أن يقال « لو كان الشيء » على معنى لو كان وقد
كان ضِدُّهُ .

فقالوا جميعاً إلا الجبائي : إنه قد يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثاني بدلاً
من ضده ، وإن كان ضده مما يكون في الثاني ، وإذا أجزنا ذلك فإنما نجيز البدل
بما لم يكن .

وقالوا : جائز أن يترك في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله - سبحانه -
أنه يكون في الوقت ، ولو كان ذلك مما يترك لم يكن كان سابقاً في العلم أنه يكون ،
ولم يكن تاركاً لما يكون ، وهذا قول « الجبائي » و « عباد » .

وقال « الجبائي » : ما علم الله أنه يكون في الوقت الثاني ، أو في وقتٍ من
الأوقات ، وجاءنا الخبر بأنه يكون ؛ فلسنا بجيز تركه على وجه من الوجوه ، لأن
التجيز لذلك هو الشك ، والشك في أخبار الله كفر .

وقال : ما علم الله - سبحانه - أنه يكون فستحيل قول القائل لو كان مما
يُترك لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون

وقد شرحنا قوله في ذلك قبل هذا الموضع .

وأجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعلم أنه يكون بأن لا يكون كان علم وأخبر أنه يكون .

واختلفت المعتزلة : هل يقال « إن الله خلق الشر والسيئات » أم لا ؟ هل يقال: خلق الله الشر على مقالتين :

- (١) فقالت المعتزلة كلها إلا عبادا : إن الله يخلق الشر الذي هو مَرَضٌ ، والسيئات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز ، وسيئات في المجاز .
- (٢) وأنكر عباد أن يخلق الله شيئا نسميه شرا أو سيئة ، في الحقيقة .

واختلفوا في اللطف ، على أربعة أقاويل :

أقوالهم في

- (١) فقال « بشر بن المعتمر » ومن قال بقوله : عند الله - سبحانه - ! - اللطف
- أُظْفِرَ لو فَعَلَهُ بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمَنَ ، وليس يجب على الله - سبحانه - ! - فَعَلْ ذلك ، ولو فَعَلَ اللهُ - سبحانه - ! - ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فَعَلُوهُ مع عدمه ، وأيس على الله - سبحانه - ! - أن يفعل بعباده أَصْلَحَ الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أَصْلَحَ لهم في دينهم ، وأن يُزِيحَ عنهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كَلَّفَهُمْ ، وما تيسَّرَ عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فَعَلَ ذلك بهم ، وقطع منهم (٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : إن عند الله لطفًا لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارًا إيمانًا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم ؛ لأن الله لا يُعْرِضُ عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها ، وأفضل الثواب وأكثره .

وذكر عنه أنه رجع عن هذا القول إلى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة : ليس في مقدور الله - سبحانه ! - لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال : يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وإنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به ، وإنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أدائه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم .

وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم « هل يقدر الله - سبحانه ! - أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم ؟ » : إن أردت أنه يقدر على أمثال الذي هو أصلح ، فالله يقدر على أمثاله ، على ما لا غاية له ولا نهاية ، وإن أردت يقدر على شيء أصلح من هذا : أي يفوقه في الصلاح قد أدّخره عن عباده ، فلم يفعله بهم ، مع علمه بحاجتهم إليه في أداء ما كلفهم ، فإن أصلح الأشياء هو الغاية ، ولا شيء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه .

(٤) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : لا لطف عند الله - سبحانه ! - يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان .

واختلفوا في الألم واللذة ، على مقالتين :

(١) فقال قوم : لن يجوز أن يؤلم الله - سبحانه ! - أحداً بآلم تقوم اللذة في

الصلاح مقامه .

أقوالهم في
اللذة والألم

(٢) وقال قوم : يجوز ذلك .

واختلفوا : هل كان يجوز أن يتبدى الله الخلق في الجنة ، ويفضل عليهم هل كان يجوز أن يتبدى الله الخلق في الجنة ، ولا يكلفهم شيئاً ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : لن يجوز ذلك ، لأن الله — سبحانه ! — لا يجوز ولا يكلفهم عليه في حكمته أن يعرض عباده إلا لأعلى المنازل ، وأعلى المنازل منزلة الثواب .

وقالوا : لا يجوز أن لا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا إليها مضطرين ، فلم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به ، وذلك خروج من الحكمة .

(٢) وقال قائلون : كان جائزاً أن يتبدى الله — سبحانه ! — الخلق في الجنة ، ويتبدى بهم بالتفضل ، ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ، ولا يكلفهم شيئاً من المعرفة ، ويضطرهم إلى معرفته ، وهذا قول « الجبائي » وغيره .

واختلفت المعتزلة في لعن الله الكفار في الدنيا ، على مقالتين :
(١) فقال أكثرهم : ذلك عدل وحكمة وخير وصلاح للكفار ، لأن فيه لعن الله الكفار في الدنيا زجراً لهم عن المعصية ، وعَلَّوا في ذلك ، حتى زعموا أن عذاب جهنم في الآخرة نظراً للكافرين في الدنيا ورحمة لهم ، بمعنى أن ذلك نظر لهم إذ كان قد زجرهم بكون ذلك في الآخرة عن معاصيه في الدنيا ، واستدعاء لهم إلى طاعته ، وهذا قول « الإسكافي » .

(٢) وقال قائلون منهم : ذلك عدل وحكمة ، ولا تقول : هو خير وصلاح ونعمة ورحمة .

واختلفت المعتزلة في الصلاح الذي يقدر الله عليه ، هل له كلُّ أم لا كلُّ له ؟
هل للصالح كل أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :

- (١) فقال « أبو الهذيل » : لما يقدر الله [عليه] من الصلاح والخير كلُّ وجميع ، وكذلك سائر مقدوراته لها كلُّ ، ولا صلاح أصلح مما فعل .
- (٢) وقال غيره : لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح ، ولا كلُّ لذلك ، وقالوا : إن الله يقدر على صلاح لم يفعله ، إلا أنه مثل ما فعله .
- (٣) وقال قائلون : كل ما يفعله يجوز ، ولا يجوز أن يكون صلاح لا يفعله ، وهذا قول « عبّاد » .

وقال قائلون ^(١) : فيما يقدر الله أن يفعله بعباده شيء أصْلَحُ من شيء ، وقد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر وهو صلاح يقوم مقامه .

واختلفت المعتزلة فيمن علم الله أنه يؤمن من الأطفال والكفار ، أو يتوب من الفسّاق ، هل يجوز أن يميتهم قبل ذلك ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك ، بل واجب في حكمة الله ألا يميتهم حتى يؤمنوا أو يتوبوا .

(٢) وأجاز « بشر بن المعتمر » وغيره أن يميتهم قبل أن يؤمنوا أو يتوبوا .

واختلفوا فيمن علم الله - سبحانه - أنه يزداد إيماناً ، هل يجوز أن يخترمه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قوم من أصحاب الأصْلَح : لا يجوز ذلك ، وقالوا في النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله امتحنه قبل موته بما بلغ ثوابه على طاعته إياه قبل مبلغ ثوابه يزداد إيماناً ؟ على طاعته إياه لو أبواه إلى يوم القيامة ، وجعل في هذه المحنة إعلامه أنه يموت في الوقت الذي مات فيه .

(٢) وقال قوم منهم : إن ذلك جائز .

وأجمعت المعتزلة على أن الله - سبحانه ! - خَلَقَ عباده لينفعهم ، لا يضرهم ، وإن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينفع به المكلفُ ممن خلق ، وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلاً .

واختلفوا في خالق الشيء لا يعتبر به ، على مقلتين :
(١) فقال أكثرهم : إن يجوز أن يخلق الله - سبحانه ! - الأشياء إلا ليعتبر بها العباد ، وينفعوا بها ، ولا يجوز أن يخلق شيئاً لا يراه أحد ولا يحسُّ به أحد من المكلفين .

(٢) وقال بعضهم ممن يذهب إلى أن الله عز وجل لم يأمر بالمعرفة : إن جميع ما خلقه الله فلم يخلقه ليعتبر به أحد ويستدل به أحد ، وهذا قول « ثمامة بن أشيرس » فيما أظن .

واختلفوا فيمن قُطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ، ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن ، على ثلاثة أقوال :

اختلافهم فيمن

قطعت يده وهو

كافر ثم آمن أو

عكسه

(١) فقال قوم : إنه يُبَدَّلُ يداً أخرى ، لا يجوز غير ذلك .

(٢) قال قائلون : لو أن مؤمناً قطعت يده فأدخل النار لبُدِّلَت يدهُ

المقطوعة في حال إيمانه ، وكذلك الكافر إذا قطعت يدهُ ثم آمن ؛ لأن الكافر والمؤمن ليس هما اليَدَ والرجل .

(٣) وقال قائلون : تُوصَلُ يد المؤمن الذي كفر ومات على الكفر بكافر

قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه ، وتوصَلُ يد الكافر الذي قطعت

يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه بالمؤمن الذى قطعت يده وهو مؤمن
ثم مات على الكفر .

واختلفت المعتزلة: هل خلق الله - عز وجل - الخلق لعلّة ، أم لا ؟ على أربعة أقاويل :
هل خلق الله (١) فقال «أبو الهذيل» : خلق الله عز وجل - الخلق لعلّة ، والعلّة هي الخلق ،
لخلق لعلّة أم لا والخلق هو الإرادة والقول ، وإنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك كان
لا وجه لخلقهم ؛ لأن من خلق مالا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررا ، ولا ينتفع
به غيره ، ولا يضر به غيره ؛ فهو عايب .

(٢) وقال «النظام» : خلق الله الخلق لعلّة تكون ، وهي المنفعة ، والعلّة
هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ، ولم يثبت علّة معه لها كان مخلوقا كما
قال أبو الهذيل ، بل قال : هي علّة تكون وهي الغرض .
(٣) وقال «معمر» : خلق الله الخلق لعلّة ، والعلّة لعلّة ، وليس للعِلَلِ
غاية ولا كل .

(٤) وقال «عباد» : خلق الله - سبحانه - الخلق لا لعلّة .

واختلفت المعتزلة في إيلاّم الأطفال ، على ثلاثة أقاويل :
اختلافهم في إيلاّم الأطفال (١) فقال قائلون : الله يؤلّمهم لا لعلّة ، ولم يقولوا إنه يعوضهم من إيلاّمه إيّاهم ،
وأنكروا ذلك ، وأنكروا أن يعذبهم في الآخرة .
(٢) وقال أكثر المعتزلة : إن الله - سبحانه - يؤلّمهم عبرة للبالغين ، ثم يعوضهم ،
ولولا أنه يعوضهم لكان إيلاّمه إيّاهم ظلما .
(٣) وقال أصحاب اللطف : إنه آلمهم ليعوضهم ، وقد يجوز أن يكون إعطاؤه
إيّاهم ذلك العوض من غير ألم أصحّح ، وليس عليه أن يفعل الأصح .

واختلفوا : هل يجوز أن يتبدى الله - سبحانه - الأطفال بمثل العوض من هل يجوز
غير ألم ، أم لا ؟ على مقلتين :
أن يتبدى
الأطفال
بالعوض عن
الألم

(١) فأجاز ذلك بعض المعتزلة .
(٢) وأنكره بعضهم .

واختلفوا في العوض الذي يستحقه الأطفال : هل هو عوض دائم ، أم لا ؟ هل العوض
الذي للأطفال
دائم أم لا ؟
على مقلتين :

(١) فقال قائلون : الذي يستحقونه من العوض دائم .
(٢) وقال قائلون : إدامة العوض تفضل وليس باستحقاق .

وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله - سبحانه - الأطفال في
الأطفال
في الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم .

واختلفوا في عوض البهائم ، على خمسة أقاويل :

(١) فقال قوم : إن الله سبحانه يعوضها في المعاد ، وإنها تُنعم في الجنة ، اختلفهم في
عوض البهائم
وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له .

(٢) وقال قوم : يجوز أن يعوضها الله سبحانه في دار الدنيا ، ويجوز أن
يعوضها الله في الموقف ، ويجوز أن يكون في الجنة على ما حكينا عن المتقدمين .

(٣) وقال « جعفر بن حرب » و « الإسكافي » : قد يجوز أن تكون الحيات
والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل
جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفجار ، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء ، كما
لا ينال خزنة جهنم .

(٤) وقال قوم : قد نعلم أن لها عوضا ، ولا ندرى كيف هو .

(٥) وقال « عباد » : إنها تحشر وتبطل .

واختلف الذين قالوا بإدامة عوضها ، على مقاتلتين :

(١) فقال قوم : إن الله يكمل عقولهم حتى يُعْطُوا دوامَ عوضهم ، لا يؤلم

بعضهم بعضاً .

(٢) وقال قوم : بل تكون على حالها في الدنيا .

هل يكمل الله
عقولها أم تبقى
على حالها في
الدنيا ؟

واختلفوا في الاقتصاص لبعضها من بعض ، على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : يُقْتَصُّ لبعضها من بعض في الموقف ، وإنه لا يجوز إلا

ذلك ، وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتخليد في العذاب ؛ لأنهم

ليسوا بمكلفين .

(٢) وقال قوم : لا قصاص بينهم .

(٣) وقال قوم : إن الله - سبحانه ! - يعوض البهيمة ، لتكفيه البهيمة التي

جَنَتْ عليها ؛ ليكون ذلك العوض عوضاً لتكفيه إياها منها ، وهذا قول

« الجبائي »

هل يقتص من
بعضها لبعض ؟

واختلفوا فيمن دخل زرعاً لغيره ، على مقاتلتين :

(١) فقال « أبو شمر » وهو يوافقهم في التوحيد والقدر : إذا دخل الرجل زرعاً

لغيره فحرام عليه أن يقف فيه أو يتقدم أو يتأخر ، فإن تاب وندم فليس يمكنه

إلا أن يكون عاصياً لله تعالى ، وإنه مَكُومٌ على ذلك .

اختلافهم فيمن
دخل زرعاً
لغيره

(٢) وقال غيره : الواجب عليه إذا ندم أن يخرج منه ، ويضمن جميع ما استهلك .

واختلفوا في نعيم الجنة : هل هو تفضل أو ثواب ؟ على مقاتلين :
(١) قال قائلون : كل ما في الجنة ثواب ليس بتفضل .
(٢) وقال بعضهم : بل ما فيها تفضل ليس بثواب .

القول في الآجال .

اختلفت المعتزلة في ذلك على قولين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : الأجل هو الوقت الذي في معلوم الله - سبحانه ! -
أن الإنسان يموت فيه أو يقتل ؛ فإذا قتل قتل بأجله ، وإذا مات مات بأجله .
(٢) وتشد قوم من جهالهم : فزعموا أن الوقت الذي في معلوم الله - سبحانه ! -
أن الإنسان لو لم يقتل لبقى إليه هو أجله ، دون الوقت الذي قتل فيه .

واختاف الذين زعموا أن الأجل هو الوقت الذي في معلوم الله - سبحانه ! -
أن الإنسان يموت فيه أو يقتل ، في المقتول : لو لم يقتل هل كان يموت أم لا ؟
على ثلاثة أقاويل :
لو لم يقتل المقتول ، هل كان يموت ؟

(١) فقال بعضهم : إن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٢) وقال بعضهم : يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ، ويجوز أن يعيش
(٣) وأحال منهم يحيلون هذا القول .

القول في الأرزاق

الرزق ، وهل الحرام رزق ؟ قالت المعتزلة : إن الأجسامَ اللهُ خالقُها ، وكذلك الأرزاق ، وهى أرزاق الله - سبحانه - فمن غصب إنسانا مالا أو طعاما فأكله كل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه . وزعموا بأجمعهم أن الله - سبحانه ! - لا يرزق الحرام ، كما لا يملكُ الله الحرام ، وأن الله - سبحانه ! - إنما رزق الذى مَلَكَه إياه ، دون الذى غَصَبه . وقال أهل الإثبات : الأرزاق على ضربين : منها ما مَلَكَه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاء له وقواماً لجسمه ، وإن كان حراما عليه فهو رزقه ؛ إذ جعله الله - سبحانه ! - غذاء له ؛ لأنه قوام لجسمه .

القول في الشهادة

اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل :

- المراد بالشهادة (١) فقال قائلون : هو الصبر على ما ينال الإنسان من ألم الجراح المؤدى إلى القتل والعزْمُ على ذلك وعلى التقدم إلى الحرب وعلى الصبر على ما يصيبه ، وكذلك قالوا فى المَبْطُون^(١) والغريق ومن مات نحت الهَدْم .
- قالوا : وإن غوفص^(٢) إنسانٌ من المسلمين بشيء مما ذكرنا فكان عزمه على التسليم والصبر قد كان تقدم ودخل فى جملة اعتقاده .
- (٢) وقال قائلون : الشهادة هى الحكم من الله - سبحانه ! - لمن قُتِلَ من المؤمنين فى المعركة بأنه شهيد ، وتسميته بذلك .
- (٣) وقال قائلون : الشهادة هى الحضور لقتال العدو ، إذا قتل سمي شهادة .

(١) المبطون : العليل البطن ، أو الذى به إسهال يمتد أشهراً لضعف المعدة

(٢) غوفص : أخذ على غرة مع القهر والغلبة

(٤) وقال قائلون : الشُّهَدَاءُ هم العُدُولُ ، قُتِلُوا أو لم يُقْتَلُوا .

وزعموا أن الله ^(١) - سبحانه - قال (١٤٣:٢) : (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) فالشهداء هم المشاهدون لهم ولأعمالهم ، وهم العُدُولُ المرَضِيُونَ .

القول في الختم والطبع

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقلتين :

(١) فزعم بعضهم أن الختم من الله - سبحانه - والطبع على قلوب الكفار ^{المراد بالختم} والطبع عندهم هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمنع لهم من الإيمان .

(٢) وقال قائلون : الختم والطبع هو السواد في القلب ، كما يقال « طَبَعَ السيف » إذا صدأ ، من غير أن يكون ذلك ما نعالهم عما أمرهم به .

وقالوا : جعلَ الله ذلك سِمةً ^(٢) لهم تعرف الملائكة بتلك السِمة في القلب أهل ولاية الله - سبحانه - ! - من أهل عداوته .

وقال أهل الإثبات ^(٣) : قوة الكفر طبع .

وقال بعضهم : معنى أن الله طَبَعَ على قلوب الكافرين أى خلق فيها الكفر .

وقالت « البكرية » ما سئذ كره بعد هذا الموضع ، إن شاء الله .

(١) لم يفرقوا بين الشهداء في جمع شاهد وبين الشهداء في جمع شهيد ، وجعلوا

الشهادة واحدة ، واللغة تفرق بينهما

(٢) السمة - بكسر السين - العلامة ، ومثله الوسم

(٣) هذا وما بعده زائد على المقاتلين اللتين أجملهما أولاً .

القول في الهدى

هل يقال : هدى الله الكافرين أم لا ؟
 (١) فقال أكثر المعتزلة : إن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ، ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا ، وأصلحهم فلم يصلحوا .

(٢) وقال قائلون : لا نقول : إن الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه ، بأن بين لهم ودلهم ؛ لأن بيان الله ودعاه هدى لمن قبل ، دون من لم يقبل ، كما أن دعاء إبليس لإضلال لمن قبل دون من لم يقبل .

(٣) وقال أهل الإثبات^(١) : لو هدى الله الكافرين لاهتدوا ، فلما لم يهتدوا لم يهتدوا ، وقد يهديهم بأن يقوِّبهم على الهدى ، فنُسِمَت القدرة على الهدى هدى ، وقد يهديهم بأن يخلق هداهم .

ما الهدى الذى يفعل الله بالمؤمنين
 واختلف الذين قالوا « إن الله هدى الكافرين بأن بين لهم ودلهم »
 و « إن هذا هو الهدى العام » فى الهدى الذى يفعله بالمؤمنين دون الكافرين ، على مقالتي :
 (١) فقال قائلون : قد نقول : إن الله هدى المؤمنين بأن سمّاهم مهتدين ، وحكم لهم بذلك .

وقالوا : ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هدى ، كما قال الله (٤٧ : ١٧) : (والذين اهتدوا زادهم هدى) .

(٢) وقال قائلون : لا نقول : إن الله هدى بأن سمى وحكم ، ولكن نقول : هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم ، وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من أطفافه ، وذلك ثواب يفعله بهم فى الدنيا ، وأنه يهديهم فى الآخرة إلى الجنة ، وذلك ثواب من الله - سبحانه ! - لهم ، كما قال (١٠ : ٩) : (يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم) وهذا قول « الجبائى » .

وزعم « إبراهيم النظام »^(١) أنه قد يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى وبأنه هدى الله ، فيقال « هذا هدى الله » أى دينه .

القول فى الإضلال

المراد بالإضلال
عندهم

واختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله - سبحانه - أخبر أنه أضلهم : أى أنهم ضلوا عن دينه ، ويحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذى يفعله الله بالمؤمنين ؛ فيكون ترك ذلك إضلالا ، ويكون الإضلال فعلا حادنا ، ويحتمل أن يكون لما وجدهم ضللا أخبر أنه أضلهم ، كما يقال « أجبن فلان فلانا » إذا وجدته جبانا .

(٢) وقال بعضهم : إضلال الله الكافرين هو إهلاكهم وإيهم ، وهو عقوبة منه لهم ، واعتلّ بقول الله عز وجل (٥٤ : ٤٧) : (فى ضلال وسُعْر) والسُعْر : سُعْر النار ، وبقوله سبحانه (٣٢ : ١٠) : (أنذا ضلانا فى الأرض) أى هلكنا وتفرقت أجزاؤنا .

(٣) وقال أهل الإثبات أقاويل ؛ قال بعضهم : الإضلال عن الدين قوة على الكفر ، وقال بعضهم : الإضلال عن الدين هو الترك ، هذا قول « الكوسانى » ، وقال بعضهم : معنى أضلهم أى خلق ضالهم .

وامتنعت المعتزلة أن تقول : إن الله - سبحانه - أضلّ عن الدين أحدا من خلقه .

القول في التوفيق والتسديد

اختلفوا في التوفيق والتسديد ، على أربعة أقاويل :

المراد بالتوفيق
والتسديد
عندهم

(١) فقال قائلون : التوفيق من الله - سبحانه - ثوابٌ يفعله مع إيمان

العبد ، ولا يقال للكافر : مُوَفَّقٌ ، وكذلك التسديد .

(٢) وقال قائلون : التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان مُوَفَّقٌ ،

وكذلك التسديد .

(٣) وقال « جعفر بن حرب » : التوفيق والتسديد لطفان من أطفاف

الله - سبحانه - لا يُوجِبَانِ الطاعةَ في العبد ، ولا يضطرانهَ إليها ، فإذا أتى
الإنسانُ بالطاعة كان موقفاً مُسَدِّداً .

(٤) وقال « الجبائي » : التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله - سبحانه -

أنه إذا فعله وُفِّقَ الإنسانُ للإيمان في الوقت ؛ فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن
يؤمنَ ، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني فهو
مُوفَّقٌ لأن يؤمن في الثاني ، ولو كان في هذا الوقت كافراً ، وكذلك العصمة عنده
لطف من أطفاف الله .

وقال أهل الإثبات^(١) : التوفيق هو قوة الإيمان ، وكذلك العصمة .

القول في العصمة

اختلفوا في العصمة :

المراد بالعصمة
عندهم

فقال بعضهم : العصمة من الله - سبحانه - ثواب للمعتصمين .

(١) هذا زيادة على أربع المقالات كما لم يعتبر قول أهل الإثبات من عدة ما يجعل

من المقالات في مبحثي الحتم والهدى ، في حين أنه اعتبر قول أهل الإثبات من المقالات

في مبحث الإضلال

وقال بعضهم : العصمة لطف من الله يفعله بالعبد ، فيكون به معصياً .
 وقال بعضهم : العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر
 والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ، ولكن لا يُطلق أنه معصوم ، ويقال :
 إن الله عصمه فلم يعتصم ؛ والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ
 والأحكام والتأييد ، وقد يتفاضل الناس في العصمة ، ويكون ضرب من العصمة
 إذا آتاه بعض عبده آمن طوعاً ، وإذا أعطاه غيره ازداد كفراً ، وإذا منعه
 إياه أتى بكفر دون ذلك ، فيفضل به على مَنْ يعلم أنه ينتفع ، ويمنع مَنْ يعلم أنه
 يزداد كفراً .

قالوا : وقد يجوز أن يكون شيء صلاحاً لواحدٍ ضرراً على غيره .
 قالوا : وقد يعصم الله - سبحانه - من الشيء باضطرار ، كالعصمة من قتل
 نبيه ، صلى الله عليه وسلم !

القول في النصرة والخذلان

قالت المعتزلة : إن نصر الله المؤمنين قد يكون على معنى نصرهم بالحجة ،
 كما قال سبحانه (٥١ : ٤٠) : (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا) ،
 وقد تكون النصرة بمعنى أن يزلزل أقدام الكافرين ويُزعج قلوبهم فيهنزوا ،
 فيكون ناصراً للمؤمنين عليهم وخاذلاً لهم بما طرّحه من الرعب في قلوبهم ، فإن
 انهزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله - سبحانه - لهم ، بل هم منصورون
 بالحجة على الكافرين وإن كانوا مهزمين .

وقال أهل الإثبات : النصر من الله ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين : من
 الجرأة على الكافرين ، وقد تسمى القوة على الإيمان نصراً .

فأما الخذلان فإنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقاويل :
 (١) فقال بعضهم : الخذلان هو ترك الله - سبحانه - أن يحدث من الألفاظ

والزيادات ما يفعله بالمؤمنين ، كفتح قوله (٤٧ : ١٧) : (والذين اهتدوا زادهم

هُدًى (فَتَرَكُ اللهُ - سبحانه ! - أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين .
 (٢) وقال بعضهم : الخذلان من الله - سبحانه ! - هو تسميته إياهم والحكم
 بأنهم مخذولون .
 (٣) وقال بعضهم : الخذلان عقوبة من الله - سبحانه ! - وهو ما يفعله بهم
 من العقوبات .
 وقال أهل الإثبات قولين : قال بعضهم : الخذلان قوة الكفر ، وقال بعضهم :
 خَذَلَهُم : أى خَلَقَ كفرهم .

القول فى الولاية والعداوة

اختلفت المعتزلة فى ذلك على مقالتين :

(١) فقالت المعتزلة إلا « بشر بن المعتز » وطوائف منهم : إن الولاية من
 الله - سبحانه ! - للمؤمنين مع إيمانهم ، وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم ،
 والولاية - عندهم - الأحكام الشرعية ، والمدح ، وإحداث الألفاظ . والعداوة
 ضد ذلك ، وكذلك قالوا فى الرضا والسخط .

المراد بالولاية
والعداوة
والرضا
والسخط

(٢) وقال « بشر بن المعتز » : الولاية والعداوة تكونان بعد حال الإيمان
 والكفر .

وقال قائلون منهم (١) : الولاية مع الإيمان ، والعداوة مع الكفر ، وهما غير
 الأحكام والأسماء ، وكذلك الرضا والسخط غير الأحكام والأسماء .
 وقال غير المعتزلة : الولاية والعداوة من صفات الذات ، وكذلك الرضا والسخط

القول فى الثواب فى الدنيا

اختلفت المعتزلة فى ذلك على مقالتين :

(١) فقال « إبراهيم النظام » : لا يكون الثواب إلا فى الآخرة ، وإن

هل يكون
الثواب فى
الدنيا ؟

(١) هذا زيادة على المقاليتين

ما يفعله الله — سبحانه ! — بالمؤمنين في الدنيا من الحجة والولاية ليس بثواب ، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً ولتتمتعهم بالشكر عليه .

(٢) وقال سائر المعتزلة : إن الثواب قد يكون في الدنيا ، وإن ما يفعله الله — سبحانه ! — من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب .

الإيمان ماهو
عند المعتزلة

واختلفت المعتزلة في الإيمان ، ما هو ؟ على ستة أقوال :

(١) فقال قائلون : الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها ، وإن المعاصي على ضربين : منها صغائر ، ومنها كبائر ، وإن الكبائر على ضربين : منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وإن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه : رجل شبه الله بخلقه ، ورجل تجوره في حكمه أو كذّبه في خبره ، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم صلى الله عليه وسلم نصاً وتوقيفاً ، فأكفر هؤلاء من زعم أن الباري جسم مؤلف محدود ، ولم يكفروا من سماه جسماً ولم يُعطَ معاني الأجسام ، وأكفروا من زعم أن الله — سبحانه ! — يُرى كما ترى المراتب بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكان حالاً فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يُرى لا كالمراتب ، وأكفروا من زعم أن الله خلق الجور ، وأراد السعة ، وكلف الزمّي^(١) والعجزة ، الذين فيهم العجز ثابت ؛ لأن هؤلاء — بزعمهم — سبّهُوا الله وجوّروه ، ولم يكفروا من قصد إلى قادرٍ على الفعل فقال : قد كلفه الله — سبحانه ! — وليس بقادر ؛ لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبر أنه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله في تكليفه إياه ولا وصفه بالتعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب «أبي التهذيل» وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل وحكي عنه أن الصغائر تُغفر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفضل ، لا على طريق الاستحقاق .

(١) الزمّي — بفتح الزاي وسكون الميم — جمع زمن — بفتح بكسر — أو زمين كريض ، وهو من أصابته الزمانة ، وهي العاهة أو فقد بعض الأعضاء

وزعم أن الإيمان كله إيمان بالله ، منه ما تركه كُفر ، ومنه ما تركه فسق
ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق
ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل .

(٢) وقال « هشام القوطي » : الإيمان جميع الطاعات فرضها وتلقاها ، والإيمان
على ضربين : إيمان بالله ، وإيمان لله ، ولا يقال : إنه إيمان بالله ، فالإيمان بالله
ما كان تركه كفراً بالله ، والإيمان لله يكون تركه كفراً ، ويكون تركه فسقاً
ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك إيمان لله : فمن تركه على الاستحلال كفر ،
ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر ، وبما هو إيمان لله عند هشام
ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق .

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الإيمان هو جميع ما أمر الله - سبحانه -
به من الفرض ، وما رغب فيه من النفل ، والإيمان على وجهين : إيمان
بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة والتوحيد ، والإيمان لله
إذا تركه تارك لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضللاً وفسقاً ، ومنه ما يكون
تركه صغيراً ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله .

(٤) وقال « إبراهيم النظام » : الإيمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء
فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يبيح فيه الوعيد كبير [ة] عند الله ، ويجوز
ألا يكون فيه كبير [ة] وإن لم يكن فيه كبير [ة] فالإيمان اجتناب ما فيه
الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، وإن كان فيما لم يبيح فيه الوعيد كبير [ة]
فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله
- سبحانه - فاجتناب كل كبير .

(٥) وقال آخرون : الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو
ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فصغير ، منقور باجتناب الكبير .

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله — سبحانه — على عباده ، وأن النوافل ليس بإيمان ، وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض إيمان لله ، وهي أيضا إيمان بالله ، وأن الفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان .

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين : منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال تقتضى مع تقضى الأفعال ، وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضى فعله وفي حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يقتضى الاسم عنه مع تقضى فعله للإيمان ، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين .

وكان يزعم أن في اليهودى إيماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة . وكانت المعتزلة بأسرها قبله إلا « الأصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول : إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول : في الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمناً ، وفي اليهودى إيمان لا نسميه به مؤمناً .

وكان الجبائي يزعم أن من الذنوب صفائر وكبائر ، وأن الصفائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصفائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير [ة] كبير [ة] ، والعزم على الصغير [ة] صغير [ة] ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبي الهذيل » كان يقول في العازم : إنه كالمُقَدِّم عليه . وقال « أبو بكر الأصم » : الإيمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته .

وزعمت المعتزلة أن الله سَمَّى إيماناً ما لم يكن في اللغة إيماناً .

اختلافهم في تحديد الصغيرة والكبيرة واختلفت المعتزلة - مع إقرارها بالصغائر والكبائر - في الصغائر والكبائر على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون منهم : كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فهو كبير ، وكلُّ ما لم يأت فيه الوعيدُ فهو صغير .

(٢) وقال قائلون : كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فكبير ، وكلُّ ما كان مثله في العظم فهو كبير ، وكلُّ ما لم يأت فيه الوعيدُ أو في مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيرا ، ويجوز أن يكون بعضه كبيرا وبعضه صغيرا ، وليس يجوز ألا يكون صغيرا ولا شيئا منه .

(٣) وقال « جعفر بن مبشر » : كلُّ عمد كبير ، وكلُّ مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو مرتكب لكبيرة .

اختلافهم في غفران الصغائر واختلفت المعتزلة في غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : إن الله - سبحانه - يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر ، تفضلا .

(٢) وقال قائلون : يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر ، باستحقاق .

(٣) وقال قائلون : لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة .

هل تجتمع الصغائر فتكون كبيرة ؟ هل يجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا ؟ على مقالتين :

(١) فقال كثير من المعتزلة : لا يجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا ، وليس يجوز أن يجتمع ما ليس بكفر وما ليس بكفر فيكون كفرا .

(٢) وقال « الجبائي » : الصغائر تقع من مجتنب الكبائر مغفورة ، ويجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير من مجتنب الكبائر فيكون ذلك كبيرا ، كالرجل يسرق درهما ثم درهما حتى يكون سارقا لخمس دراهم يسرقها درهما درهما ، قد يجوز

أن يكون سرقة كل درهم على انفراده صغيرا ، فإذا اجتمع ذلك كان كبيرا
وقال غيره من المعتزلة : إن لم يكن سرقة كل درهم على انفراده كبيرا فليس
ذلك إذا اجتمع كبيرا ، ولكن الذنب الكبير منعه خمسة الدراهم .

واختلفت المعتزلة في الثائب بتوب من الذنب ثم يعود إليه : هل يؤخذ به ؟ من تاب ثم عاد ، هل يؤخذ بما قبل التوبة ؟ على مقاتلين :

(١) فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذى تاب منه إذا عاد إليه .

(٢) وقال قائلون : لا يؤخذ بما سلف ؛ لأنه قد تاب منه .

واختلفوا في أخذ الدرهم وسارقه من حرز : هل يفسق أم لا ؟ على مقاتلين : سارق الدرهم
(١) فزعم «أبو الهذيل» أنه فاسق ؛ لأنه قد أباح يده فقهاء المسلمين . من حرز ، هل يفسق أم لا ؟
(٢) ولم يفسقه غيره من المعتزلة إلا « جعفر بن مبشر » إذا اعتمد ذلك .

واختلفوا في خائن درهم فصاعداً ، على خمسة أقاويل :

(١) فزعم « جعفر بن مبشر » أن مرتكب معصية متعمدا لها فاسق ، وإن اختلفهم في
كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر ، وأى معصية كانت . مرتكب المعصية

(٢) وقال « الجبائي » : من عزم أن يخون في درهم وثلثين في الوقت الثانى
من حال عزمه ثم جاء الوقت الثانى فأراد ذلك وفعله فسق ، لأن العزم على ذلك
كفعل المعزوم عليه ، والإرادة لأخذ الدرهم وثلثين كأخذ الدرهم وثلثين ، فإذا اجتمع
ذلك فهو كخائن خمسة دراهم .

(٣) وقال «أبو الهذيل» : لا يفسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حيلها ، أو بمنعها ،
ولا يفسق فى أقل من ذلك إلا سارق الدرهم بإباحة يده فقهاء الأمة .

(٤) وقال قائلون : لا يفسق السارق لأقلّ من عشرة دراهم والخائن لأقلّ منها ، وإنما يفسق مَنْ سرق عشرة دراهم فصاعداً أو خانها .

(٥) وقال قائلون : لا يفسق الخائن إلا في مائتي درهم ، وهذا قول «النظام»

واختلفت المعتزلة فيمن لم يؤدّ زكاته ، على مقالتين :

اختلافهم فيمن

(١) فزعم « هشام الفوطي » أنه لا يكون مانعاً للزكاة إلا إذا عزم ألا يؤديها أبداً ، فمن عزم ألا يؤديها وقتاً ما فليس بضالّ

لم يؤد زكاته

(٢) وقال غيره من المعتزلة : من منعها أهل الحاجة وقد وجبت عليه لزمه الفسق إذا منع خمسة دراهم على قول أصحاب الخمسة ، أو عشرة على قول أصحاب العشرة ، أو مائتين على قول أصحاب المائتين

وأجمع أصحاب الوعيد من المعتزلة أن مَنْ أدخله الله النار خَلَّده فيها

واختلفت المعتزلة : هل يقال للفاسق « مؤمن » أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

هل يقال

(١) فزعم بعضهم أنه يقال له « آمن » ولا يقال له : « مؤمن » وهذا قول « عبيد »

للفاسق : مؤمن أم لا ؟

(٢) وقال قائلون : لا يقال آمن ولا يقال مؤمن .

(٣) وقال « الجبائي » : يقال « آمن » من أوصاف اللغة ، ويقال « مؤمن » من أسماء اللغة .

واختلفت المعتزلة : هل يعلم وعيد الكفار بالعقل ، أو بالخبر دون العقل ؟ على ستة أقاويل :

هل يعلم وعيد الكفار بالعقل أم لا ؟

(١) فقال بعضهم : العذاب على الكبائر كلها الكفر منها وغير الكفر واجب في العقول ، وإن إدامته كذلك

- (٢) وقال بعضهم : ليس يجب هذا في كل الذنوب ، ولكن في الكفر خاصة
 (٣) وقال بعضهم : ليس يجب في العقول إلا التفريق بين الحسن والسيء
 والولى والعدو ، والتفرقة تكون بضروب شتى : منها تعذيب المذنب بعذاب لا ينقطع
 وسلامة المطيع من ذلك ، ومنها إفتاؤه وإبقاء المطيع ، ومنها تفضيل المطيع في النعيم ،
 والله عندهم أن يعفو عن جميع المذنبين ويديم نعيمهم تفضلا
 (٤) وقال بعض مَنْ يميل إلى هذا القول : مظالم العباد لا يجوز العفو عنها إلا
 بعد عفو أهلها ، وإن لم يقع العفو منهم فالتقصاص واجب فيها
 (٥) وقال « عباد بن سليمان » : إن أهل العفو يعلمون أن الله — سبحانه —
 يجازى على كل ذنب ، كائن ما كان ، حتى يفرق بين الفاعل وغيره ، ولا يعلمون
 ما ذلك الجزاء ، والله يعلم ما هو ، ولا يكون [العلم به] إلا من قبل السمع
 (٦) وقال قائلون : ليس يعلم عقاب الكفار إلا من جهة الخبر

- واختلفوا : هل كان يجوز في العقل أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره هل يجوز أن
 يعذب الله عبدا
 بذنب ، ويغفروه
 لغيره ؟
 على مثله ، أم لا ؟ على مقالتين :
 (١) فأجاز ذلك بعضهم ، وهو « الجبائى »
 (٢) وأنكره أكثرهم .

- وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومَخْرَجها
 الأخبار العامة
 تبقى على
 عمومها
 عام كقوله (٨٢ : ١٤) : (وإن الفجار لفي جحيم) وقوله (٩٩ : ٧ و ٨) (فمن
 يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فليس بجائز إلا أن
 تكون عامة في جميع أهل الصنف الذى جاء فيهم الخبر من مُسْتَحْيَاهِم ومَحْرَمِيهِمْ
 وزعموا جميعا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر
 الإخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين

وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصيته في العقل ، ولا يجوز أن يكون خاصا ثم يجرى الخصوصية بعد الخبر .

ما الذي يجب واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم ، ولم يكن في العقل علي من سمع الخبر العام إذا لم يكن في العقل ما يخصه ؟ ما الذي عليه في ذلك ؟ على مقاتلين : (١) فقال قائلون : عليه أن يقف في عمومته حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار فإذا لم يجد للخبر تخصيصا في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السنن قضى على عمومته ، وهذا قول « النظام »

(٢) وقال قائلون : إذا جاء الخبر ومخرجه العموم فعلى السامع لذلك أن يجعله في جميع من لزمه الاسم الذي سُمي به أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الخبر ، ولا يعرف من يلزمه ذلك الاسم حتى يلقى أهل اللغة فيعرفونه من الذي يلزمه ذلك الاسم ، فإذا علم ذلك من قبل أهل اللغة سمي به أهلها ، وقضى بعموم الخبر لمن لزمه الاسم وزعم قائل هذا أنه لو كان في معلوم الله - سبحانه - أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصها لم يجوز أن ينزلها إلا ومعها تخصيصها ، فلما كان في معلومه أنه لا يسمع الآية التي ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص إلا من يسمع تخصيصها إذا نزلها أوجب على كل من سمع آية ظاهرها العموم ولم يسمع لها تخصيصا أن يقضى على عمومها ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « الشحام » .

بأى شيء يعلم واختلفوا : بأى شيء يعلم وعيد أهل الكبائر ؟ على ثلاثة أقاويل : (١) فزعم زاعمون أن ذلك يعلم من جهة التنزيل ، وهذا قول « أبي الهذيل » (٢) وقال بعضهم : ليس يعلم ذلك من قبل التنزيل ، ولكن من قبل التأويل ، وهذا قول « القوطي » .

(٣) وقال « الأصم » : إنه ليس من قبل التنزيل علم ذلك ، ولا من قبل التأويل ، ولكن من قبل أن أهل الفسق مشتومرون عند أهل الصلاة ، ولا يكون أحد مشتوماً إلا وهو عدو لله ، ومن كان عدواً لله كان من أهل النار .

وأجمعت المعتزلة إلا « الأصم » على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللسان ، واليد ، والسيف ، كيف قدروا على ذلك .

فهذه أصول المعتزلة الخمسة التي يبنون عليها أمرهم قد أخبرنا عن اختلافهم فيها ، وهي : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، وإثبات الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ذكر قول الجهمية^(١)

ما تفرد به جهم الذى تفرد به « جَهْمٌ » القول بأن الجنة والنار تبديدان وتفتيان ، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط ، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودَارَ الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله - سبحانه ! - إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طويلاً كان به طويلًا ، ولونًا كان به متلونًا .

وكان « جهم » ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
وقُتِلَ « جَهْمٌ » بمرور ، قتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية .
ويحكى عنه أنه كان يقول : لا أقول إن الله - سبحانه ! - شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء .

وكان يقول : إنَّ علم الله - سبحانه ! - مُحَدَّثٌ ، فيما يحكى عنه ، ويقول بخلق القرآن ، وإنه لا يقال : إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون .

(١) تقدمت لنا كلمة عن جهم بن صفوان (ص ٢٢٤) وهو أبو محرز ، مولى بني راسب ، ينسبه قوم إلى ترمذ ، وينسبه آخرون إلى سمرقند انضم إلى الحارث ابن سريج إبان الفتن التي نشبت في خراسان وأواخر ملك بني أمية ، ومن ثم قتل على يد مسلم بن أحوز (ووقع خطأ في دائرة المعارف الإسلامية « سالم بن أحوز ») وقال في دائرة المعارف : « وأتباعه يعرفون بالجهمية نسبة إليه ، وظلوا إلى القرن الحادى عشر حول ترمذ ، ثم اعتنقوا مذهب الأشاعرة » اهـ .

ذكر قول الضرارية

أصحاب « ضرار بن عمرو »

والذى فارق « ضرار بن عمرو »^(١) به المعتزلة قوله : إن أعمال العباد مخلوقة ، ما فارق به
المعتزلة وإن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خلقه ، وهو الله ، والآخر اكتسبه ، وهو
العبد ، وإن الله — عز وجل ! — فاعل^٢ لأفعال العباد فى الحقيقة ، وهم فاعلون
لها فى الحقيقة .

وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع ،
وأن الإنسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة : من لون ، وطعم ،
ورائحة ، وحرارة ، وبرودة ، ومجسّة ، وغير ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن
تقلب أجساماً ، وأبى ذلك أكثر الناس ، وأن الإنسان قد يفعل الطول
والعرض والعُمق ، وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم .

وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالآلم الحادث عن الضربة ، وذهاب
الحجر الحادث عن الدفعة ، فعل^٣ الله — سبحانه ! — وللإنسان .

وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك
كان يقول فى سائر صفات البارئ لنفسه .

(١) ظهر ضرار بن عمرو فى أيام واصل بن عطاء ، وقد وضع بشر بن المعتز
كتاباً فى الرد على ضرار سماه « كتاب الرد على ضرار » وذكر صاحب الانتصار نقلاً
عن ابن الراوندى كتاباً سماه « التحريش » ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هى عليه
من كلام الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولا بد أنه قد اختلق فيه ووضع . وخب
فى الباطل ووضع

إنكاره حرف وحكى عنه أنه كان ينكر حرف ابن مسعود ، ويشهد أن الله - سبحانه -
ابن مسعود لم يُنزلْه ، وكذلك حرف أبي بن كعب
رأيه في سرائر وأنه كان يزعم أنه لا يدري لعل سرائر العامة كلها كفر وتكذيب .
الناس قال : ولو عرضوا على "إنساناً لو سعى أن أقول : لعله يضم الكفر .
قال : وكذلك إذا سئلت عنهم جميعاً ، قلت : لا أدري لعلهم يسرون
الكفر .

قوله في رؤية وكان يزعم أن الله - سبحانه - يخلق حاسة سادسة يوم القيامة
الله في الآخرة للمؤمنين ، يرون بها ماهيته - أى ماهو - وقد تابعه على ذلك « حفص
الفرد » ، وغيره .

ذكر قول

« الحسين بن محمد النجار »

زعم « الحسين بن محمد النجار »^(١) وأصحابه — وهم « الحسينية » أن أعمال قوله في أفعال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وأنه لا يكون في ملك الله — سبحانه — إلا العباد ما يريد ، وأن الله — سبحانه — لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون .

وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل ، وأن العون من الله — سبحانه — يحدث في حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة ، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فمألان ، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث ، وأن الاستطاعة لا تبقى ، وأن في وجودها وجود الفعل ، وفي عدمها عدم الفعل ، وأن استطاعة الإيماء أن توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهُدًى ، وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها ، ألا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت ، وبألا يكون كان الوقت وقتاً المعصية التي هي تركها .

وأن المؤمن مؤمن مهتدي ، وفقه الله — سبحانه — وهده ، وأن الكافر مخذول ، خذله الله — سبحانه — وأضله ، وطبع على قلبه ، ولم يهده ، ولم ينظر له ، وخلق كفره ، ولم يصلحه ، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحاً .

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، كان حائكاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي ، وهو من متكلمي المجبرة ، وقد قيل : إنه كان يعمل للوازن من أهل بيم ، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الحفاش ، وله مع النظام مجالس ومناظرات ، وسبب موته أنه تناظر مع النظام فأخفه النظام فقام محمواً ومات عقب ذلك

قوله في إيلام
الأطفال
وأنه جائز أن يؤلم الله - سبحانه - الأطفال في الآخرة ، وجائز أن يفضل
عليهم فلا يؤلمهم .

وأن الله - سبحانه - لولطف بجميع الكافرين لآمنوا ، وهو قادر أن يفعل بهم من
اللطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله - سبحانه - كلف الكفار ما لا
يقدرون عليه ، لتركمهم له ، لا لعجز حلّ فيهم ، ولا لآفة نزلت بهم .

وأن الإنسان لا يفعل في غيره ، وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه ، كمنحو
الحركات والسكون والإرادات والعلوم والكفر والإيمان ، وأن الإنسان لا يفعل ألما ،
ولا إدراكا ، ولا رؤية ، ولا يفعل شيئا على طريق التولد .

وكان « برغوث » يميل إلى قوله ، ويزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله
بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله - سبحانه - طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دُفِع ،
وطبع الحيوان طبعاً يألم إذا ضرب وقطع .

وكان يزعم أن الله - سبحانه - لم يزل جواداً بنفى البخل عنه ، وأنه لم
يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام ، وأن كلام الله - سبحانه -
مُحدّث مخلوق .

وكان يقول في التوحيد بقول المعتزلة ، إلا في باب الإرادة والجود ، وكان
يخالفهم في القدر ، ويقول بالإرجاء .

وكان يزعم أنه جائز أن يُحوّل الله - سبحانه - العين إلى القلب ، ويجعل
في العين قوة القلب ، فيرى الله - سبحانه - الإنسان بعينه : أى يعلمه بها ،
وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالأبصار على غير هذا الوجه .

وكان يقول : إن الميت يموت بأجله ، وكذلك المقتول يُقتل بأجله .

وإن الله - سبحانه - يرزق الحلال ، ويرزق الحرام ، وإن الرزق على
ضربين : رزق غذاء ، ورزق ملك .

ذكر قول البكرية

وهو أصحاب « بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد »

والذى كان يذهب إليه فى الكبائر التى تكون من أهل القبلة ، أنها نفاق قوله فى الكبائر كلها ، وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان ، مكذب لله ومرتكبها - سبحانه - جاحده ، منافق ، فى الدرك الأسفل من النار ، مخلد فيها أبداً ، إن مات مُصيراً ، وأنه ليس فى قلبه لله - عز وجل - إجلال ولا تعظيم ، وهو - مع ذلك - مؤمن مسلم ، وأن فى الذنوب ما هو صغير ، وأن الإصرار على الصفات كبائر . وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع الله - سبحانه - على قلبه ، لم يكن مخلصاً أبداً .
 وحكى عنه « زرقان » أن الإنسان مأمور بالإخلاص مع الطبع ، وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل بينه وبين الإيمان .

وحكى « زرقان » عن « عبد الواحد بن زيد » أنه كان يقول : إنه غير مأمور بالإخلاص ، وحكى بعض أصحابه عنه : أنه كان ينكر الأمر بما قد حيل بينه وبينه . وكان يزعم أن القاتل لا توبة له ، وكان يزعم أن الأطفال الذين فى المهد لا يألمون ، ولم يقطعوا وفصاوا ، ويجوز أن يكون الله - سبحانه - لَنَدَّهُمْ عند ما يضربون ويقطعون .

وكان يقول فى عليّ ، وطلحة ، والزبير : إنهم مغفور لهم قتالهم ، وإنه

رأيه فى علي
عبد الواحد
ابن زيد
رأيه فى علي
وطلحة والزبير

(١) سماء صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى ، وذكر عن ابن حبان أنه قال عنه « دجال ، واضح للحديث ، وكان يحدث عن ابن المبارك » وقال البغدادى « وظهر خلاف البكرية من بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد ، وخلاف الضرارية من ضرار ابن عمرو ، وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، وكان ظهور جهم وبكر وضرار فى أيام ظهور واصل بن عطاء فى ضلالتة » اهـ

كفروا وشركوا ، وزعم أن الله - سبحانه - اطلع إلى أهل بدر ، فقال : اعملوا ما شئتم ، فقد غفرت لكم .

وكان يزعم أن الله يرى يوم القيامة في صورة مخلقها ، وأنه يكلم عباده منها .
وكان يزعم أن الإنسان هو الروح ، وكذلك جميع الحيوان ، ولم يكن يُجَوِّزُ أن يحدث الله في جماد شيئا من الحياة ، والعلم ، والقدرة .

وكان يزعم أن الله هو المخترع للألم عند الضربة ، وقد يجوز عنده أن يحدث الضربة ، ولا يحدث الله ألما ، وكذلك قوله في باب التولد .

وحكى عنه : أن الله بكل مكان .

وكان يقول : إن الاستطاعة قبل الفعل ، فيما حكى عنه « زرقان » .

وكان يحرم أكل الثوم والبصل ، لأنه حرام على الإنسان أن يقرب المسجد إذا أكلهما ، وكان يرى الوضوء منه قرقرة البطن .

هذه حكاية قول قوم من النساك

وفي الأمة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون أنه جائز على الله — سبحانه ا —
الخلولُ في الأجسام ، وإذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا : لا ندرى لعله ربنا .
ومنهم من يقول : إنه يُرى الله — سبحانه ا — في الدنيا على قدر الأعمال ،
فإن كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن .
ومنهم من يجوز على الله — سبحانه ا — المعانقة والملاسة والجالسة في الدنيا ،
وجوزوا مع ذلك على الله — تعالى عن قولهم ا — أن نلمسه .
ومنهم من يزعم أن الله — سبحانه ا — ذوأعضاء وجوارح وأبعض لحم ودم
على صورة الإنسان ، له ما للإنسان من الجوارح ، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً ا ا
وكان في الصوفية رجل يعرف بأبي شعيب ، يزعم أن الله يُسرُّ ويفرح
بطاعة أوليائه ، ويغتمُّ ويحزن إذا عصوه .
وفي النساك قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات
وتسكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحاتٍ لهم .
وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله — سبحانه ا — ويأكلوا
من ثمار الجنة ، ويعانقوا الخورَ العينَ في الدنيا ، ويحاربوا الشياطين .
ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم إلى أن يكونوا أفضل من النبيين ،
والملائكة المقربين .

هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة

جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردّون من ذلك شيئاً ، وأن الله - سبحانه - إله واحد فردّ صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور .

وأن الله - سبحانه - على عرشه ، كما قال (٢٠ : ٥) : (الرحمن على العرش استوى) ، وأن له يدين بلا كيف ، كما قال (٣٨ : ٧٥) : (خلقت يدي) ، وكما قال (٥ : ٦٤) : (بل يدها مبسوطتان) ، وأن له عينين بلا كيف ، كما قال (٥٤ : ١٤) : (تجري بأعيننا) ، وأن له وجها ، كما قال (٥٥ : ٢٧) : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .

وأن أسماء الله لا يقال : إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقرّوا أن الله - سبحانه - علماً كما قال (٤ : ١٦٦) : (أنزله بعلمه) ، وكما قال (٣٥ : ١١) : (وما تحمل من أنثى ، ولا تضع إلا بعلمه) .

وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفتته المعتزلة ، وأثبتوا لله القوة ، كما قال (٤١ : ١٥) : (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

وقالوا : إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر ، إلا ما شاء الله ، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل : (٨١ : ٢٩) : (وما تشاءون إلا إلا أن يشاء الله) ، وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون .

وهالو : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله .

وأقرّوا أنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرّون أن يخلقوا [منها] شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذّل الكافرين ، واطف بالمؤمنين ، ونظر لهم ، وأصلحهم ، وهدام ، ولم يطف بالكافرين ، ولا أصلحهم ، ولا هدام ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هدام لكانوا مهتدين .

وأن الله - سبحانه ! - يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولـكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ، ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولـكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأصلهم ، وطبع على قلوبهم

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومرّه ، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ، إلا ما شاء الله ، كما قال ، ويلجئون أمرهم إلى الله - سبحانه ! - ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت ، والفقر إلى الله في كل حال .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام في الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ، لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق .

ويقولون : إن الله - سبحانه ! - يُرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ؛ لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله عز وجل (٨٣ : ١٥) : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وإن موسى - عليه السلام ! - سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا ، وإن الله (٢١ - مق ١)

— سبحانه ! — تجلّى للجبل ، فجعله دكاً ، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا ، بل يراه في الآخرة .

ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، كمنحوا الزنا والسرقة ، وما أشبه ذلك من الكبائر ، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون ، وإن ارتكبوا الكبائر .

والإيمان — عندهم — هو الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، وبالقدر خيره وشره ، خلّوه ومزّه ، وأنّ ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، و[أن] ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والإسلام هو : أن يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، على ما جاء في الحديث ، والإسلام عندهم غير الإيمان .
ويُقرّون بأن الله — سبحانه ! — مقلبُ القلوب .

ويُقرّون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنها لأهل الكبائر من أمته ، وبعذاب القبر ، وأن الحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، والحاسبة من الله عز وجل للعباد حق ، والوقوف بين يدي الله حق .
ويُقرّون بأن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، ولا يقولون : مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون : أسماء الله هي الله ، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحّدين حتى يكون الله — سبحانه ! — ينزلهم حيث شاء ، ويقولون : أمرهم إلى الله ، إن شاء عذبهم ، وإن شاء غفر لهم ، ويؤمنون بأن الله — سبحانه ! — يخرج قوماً من الموحّدين من النار ، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وينكرون الجدَل ، والمرء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يقتناظر فيه أهل الجدَل ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات ، عدلاً عن عدل ، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف ؟ ولا لم ؟ لأن ذلك بدعة .

ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر ، بل نهى عنه ، وأمر بالخير ، ولم يرز بالششر ، وإن كان مُريداً له .

ويعرفون حق الساف الذين اختارهم الله - سبحانه ! - لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، يأخذون بفضائلهم ، ويُمسكون عما شجرَ بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليا ، رضوان الله عليهم ! .
ويعرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضلُ الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن الله - سبحانه ! - ينزل إلى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، يأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله عز وجل (٤ : ٥٩) : (فإن تنازعتم في شئ فَرُدُّوه إلى الله والرسول) وَيَرَوْنَ اتِّبَاعَ مَنْ سَلَفَ مِنْ أئمة الدين ، وألا يتتبعوا في دينهم ما لم يأذن به الله .

ويَقْرُونَ أن الله - سبحانه ! - يجيء يوم القيامة كما قال (٢٢ : ٨٩) : (وجاء رَبُّكَ والملائك صففاً صففاً) ، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال (٥٠ : ١٦) : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .

وَيَرَوْنَ العيد والجمعة والجماعة خَلْفَ كل إمام ، برّ وفاجر ، ويثبتون المسح على الخفين سنة ، وَيَرَوْنَهُ في الحضر والسفر ، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه - صلى الله عليه وسلم ! - إلى آخر عصابة تقاتل الدجال ، وبعد ذلك .

وَيَرَوْنَ الدعاء لأئمة المسلمين بالصَّلَاح ، وألا يخرجوا عليهم بالسيف ، وألا يقاتلوا في الفتنة ، ويصدقون بخروج الدجال ، وأن عيسى بن مريم يقتله .
ويؤمنون بمنكر ونكير ، والعراج ، والرؤيا في المنام ، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم .

وَيُصَدِّقُونَ أَنَّ فِي الدُّنْيَا سَحَرَةً ، وَأَنَّ السَّاحِرَ كَافِرٌ ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ،
وَأَنَّ السَّحَرَ كَائِنٌ مَوْجُودٌ فِي الدُّنْيَا .

وَيَرْوُونَ الصَّلَاةَ عَلَى كُلِّ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِرُثْمٍ وَفَاجِرِهِمْ
وَمُؤَارَقَتِهِمْ .

وَيُقَرِّوْنَ أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ .

وَأَنَّ مَنْ مَاتَ مَاتَ بِأَجَلِهِ ، وَكَذَلِكَ مَنْ قُتِلَ قَتِلَ بِأَجَلِهِ .

وَأَنَّ الْأَرْزَاقَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ ! - يَرْزُقُهَا عِبَادَهُ ، حَلَالًا كَانَتْ
أَمْ حَرَامًا .

وَأَنَّ الشَّيْطَانَ يُؤَسَّسُ لِلْإِنْسَانِ وَيُشَكِّكُهُ وَيَتَخَبَّطُهُ .

وَأَنَّ الصَّالِحِينَ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَنْصَحَهُمُ اللَّهُ بِآيَاتٍ تَظْهَرُ عَلَيْهِمْ .

وَأَنَّ السَّنَةَ لَا تُنْسَخُ بِالْقُرْآنِ .

وَأَنَّ الْأَطْفَالَ أَمَرَهُمْ إِلَى اللَّهِ : إِنْ شَاءَ عَذِبَهُمْ ، وَإِنْ شَاءَ فَعَلَ بِهِمْ
مَا أَرَادَ .

وَأَنَّ اللَّهَ عَالِمُ مَا الْعِبَادُ عَامِلُونَ ، وَكَتَبَ أَنْ ذَلِكَ يَكُونُ ، وَأَنَّ الْأُمُورَ
بِيَدِ اللَّهِ .

وَيَرْوُونَ الصَّبْرَ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ ، وَالْأَخْذَ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ ، وَالْإِنْتِهَاءَ عَمَّا نَهَى
اللَّهُ عَنْهُ ، وَإِخْلَاصَ الْعَمَلِ ، وَالنَّصِيحَةَ لِلْمُسْلِمِينَ ، وَيَدِينُونَ بِعِبَادَةِ اللَّهِ فِي الْعَابِدِينَ ،
وَالنَّصِيحَةَ لِمَجَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ ، وَاجْتِنَابَ الْكِبَايِرِ وَالزُّنَا وَقَوْلِ الزُّورِ وَالْعَصْبِيَّةِ وَالْفَخْرِ
وَالْكِبَرِ وَالْإِزْرَاءِ عَلَى النَّاسِ وَالْعُجْبِ (١) .

(١) فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ يَوْجَدُ فِي أَهْلِ الْفِرْقِ مَنْ يَخَالِفُ فِيهَا أَهْلَ
السَّنَةِ وَالْحَدِيثِ ، وَكُلُّ ذَلِكَ قَدْ مَضَى مَفْصَلًا فِي كَلَامِ الْمُخَالِفِينَ

وَيَرْوُنَّ مُجَانِبَةً كُلِّ دَاعٍ إِلَى بَدْعَةٍ ، وَالتَّشَاغُلُ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَكِتَابَةِ الْآثَارِ ،
وَالنَّظَرُ فِي الْفَقْهِ مَعَ التَّوَاضُّعِ وَالِاسْتِكَانَةِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ وَبَذْلِ الْمَعْرُوفِ وَكَفِّ الْأَذَى
وَتَرْكِ الْغَيْبَةِ وَالنَّمِيمَةِ وَالسَّعْيَةِ وَتَفَقُّدِ الْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ .

فهذه جملة ما يأمرُون به ، ويستعملُونه ، وَيَرْوُنَّه
وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله وهو
حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل وإليه المصير .

ذِكْرُ قَوْلِ أَصْحَابِ

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ

فَأَمَّا أَصْحَابُ «عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ» فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ بِأَكْثَرِ مَا ذَكَرْنَاهُ
عَنِ أَهْلِ السَّنَةِ ، وَيُثَبِّتُونَ أَنَّ الْبَارِيَّ - تَعَالَى - لَمْ يَزَلْ حَيًّا عَالِمًا قَادِرًا سَمِيعًا بَصِيرًا
عَزِيزًا عَظِيمًا جَلِيلًا كَبِيرًا كَرِيمًا مَرِيدًا مَتَكَلِّمًا جَوَادًا .

وَيُثَبِّتُونَ الْعِلْمَ وَالْقُدْرَةَ وَالْحَيَاةَ وَالسَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْعِظْمَةَ وَالْجَلَالَ وَالْكِبْرِيَاءَ
وَالْإِرَادَةَ وَالْكَلَامَ صِفَاتٍ لِلَّهِ تَعَالَى سُبْحَانَهُ .

وَيَقُولُونَ : إِنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ - وَصِفَاتُهُ لَا يُقَالُ : هِيَ غَيْرُهُ ، وَلَا يُقَالُ : إِنَّ
عِلْمَهُ غَيْرُهُ كَمَا قَالَتِ الْجَهْمِيَّةُ ، وَلَا يُقَالُ : إِنَّ عِلْمَهُ هُوَ هُوَ كَمَا قَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ ، وَكَذَلِكَ
قَوْلُهُمْ فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ ، وَلَا يَقُولُونَ : الْعِلْمُ هُوَ الْقُدْرَةُ ، وَلَا يَقُولُونَ : غَيْرُ الْقُدْرَةِ ،
وَيَزْعُمُونَ أَنَّ الصِّفَاتَ قَائِمَةٌ بِاللَّهِ ، وَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ رَاضِيًا عَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَمُوتُ مُؤْمِنًا ،
سَخَطًا عَلَى مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي الْوَلَايَةِ وَالْعِدَاوَةِ وَالْحُبِّ .
وَكَانَ يَزْعُمُ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ ، وَقَوْلُهُ فِي الْقَدَرِ كَمَا حَكَيْنَا عَنْ أَهْلِ السَّنَةِ
وَالْحَدِيثِ ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي أَهْلِ الْكِبَايَرِ ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي رُؤْيَاةِ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ - بِالْأَبْصَارِ
وَكَانَ يَزْعُمُ أَنَّ الْبَارِيَّ لَمْ يَزَلْ ، وَلَا مَكَانَ وَلَا زَمَانَ قَبْلَ الْخَلْقِ ، وَأَنَّهُ عَلَى
مَا لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ ، وَأَنَّهُ مُسْتَوِيٌّ عَلَى عَرْشِهِ كَمَا قَالَ ، وَأَنَّهُ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ .

ذكر قول

زهير الأثرى

فأما أصحاب « زهير الأثرى » فإن زهيراً كان يقول : إن الله - سبحانه ! - بكل مكان ، وإنه - مع ذلك - مُستَوٍ على عرشه ، وإنه يُرَى بالأبصار بلا كيف ، وإنه موجود الذات بكل مكان ، وإنه ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسّة ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة كما قال (٨٩ : ٢٢) : (وجاء ربك) بلا كيف .

ويزعم أن القرآن كلامُ الله مُحدّث ، غيرُ مخلوق ، وأن القرآن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، وأن إرادة الله سبحانه ! - ومحبيه قائمتان بالله . ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء من المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد ، ويقول في القدر بقول المعتزلة ، ويزعم هو وسائر المرجئة أن الفساق من أهل القبلة مؤمنون بما معهم من الإيمان ، فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم إلى الله - سبحانه ! - إن شاء عذبهم ، وإن شاء عفا عنهم .

ذكر قول

أبي معاذ التومني

وأما « أبو معاذ التومني » فإنه يوافق زهيراً في أكثر أقواله ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله حدّث غير محدث ، ولا مخلوق ، وهو قائم بالله . لا في مكان ، وكذلك قوله في إرادته ومحبه .

قد تم — بحمد الله تعالى ، وتوفيقه ، ومعاونته — مُراجعة الجزء الأول من كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة ، رضى الله تعالى عنه ! ويليه — إن شاء الله تعالى — الجزء الثانى من الكتاب ، مفتتحا باختلاف الناس فى الدقيق « ذكر اختلاف المتكلمين فى الجسم » نسأل الذى بيده ملكوت كل شىء أن يُيسِّر لنا إتمامه ، وأن يوفقنا ويسدّد خطانا و يرشدنا إلى الصراط المستقيم ، آمين .

مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ

وَأَخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ

تأليف

شيخ أهل السنة والجماعة الإمام
أبي الحسن علي بن إسماعيل ، الأشعري
المتوفى في عام ٣٣٠ من الهجرة

بتحقيق

مُحَمَّدٌ مُجَيِّبُ الدِّينِ عَبْدُ الْحَمِيدِ

عفا الله تعالى عنه ا

الجزء الثاني

مطبعة الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية
قاهرة

الطبعة الأولى

في سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م

مطبعة التجار بمصر

الحمد لله رب العالمين ، وصلاته وسلامه على إمام المتقين ،
ولا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ .

* * *

هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق :

(١)

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو ، على اثنتي عشرة مقالة^(١) :

(١) فقال قائلون : الجسم هو : ما احتَمَل الأعراض كالحركات والسكون ، وما أشبه ذلك ؛ فلا جسم إلا ما احتَمَل الأعراض ، ولا ما يَحْتَمِل أن تحلُّ الأعراضُ فيه إلا جسم .

وزعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يَحْتَمِل الأعراض ، وكذلك معنى الجوهر أنه يَحْتَمِل الأعراض ، وهذا قول « أبي الحسين الصالحى » .
وزعم صاحب هذا القول أن الجزء يَحْتَمِلُ لجميع أجناس الأعراض ، غير أن التأليف لا يُسمَّى حتى يكون تأليفٌ آخر ، ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نسميه تأليفاً اتِّباعاً للغة .

قالوا : وذلك أن أهل اللغة لم يُجيزوا مماسة لشيء ، قالوا : فإنما سُمي ذلك عند مجامعة الآخر له ، وإلا فخطئه من ذلك قد يَقْدِرُ الله سبحانه أن يُحدثه فيه ، وإن لم يكن آخر معه إذا كان يقوم به ولا يقوم بأخيه .
وشبهوا ذلك بالإنسان يحرِّك أسنانه ، فإن كان في فيه شيء فذلك مضغ ، وإن لم يكن في فيه شيء لم يُسمَّ ذلك مضغاً .

(٢) وقال قائلون : الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع ، وزعم هؤلاء أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسمٌ في حال الاجتماع ؛ لأنه مؤتلف بالآخر ، فإذا افترقا لم يَكُونَا ولا واحدٌ منهما جسماً ، وهذا قول بعض البغداديين وأظنّه « عيسى الصوفى » .

(٣) وقال قائلون : معنى الجسم أنه مؤتلف ، وأقول الأجسام جزءان ، ويزعمون أن الجزءين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسماً ، ولكن الجسم هو

(١) سترى أن الأقاويل في هذه المسألة ثلاثة عشر قولاً .

الجزءان جميعاً ، وإنه يستحيل أن يكون التركيبُ في واحد ، والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع الأعراض إلا التركيب ، وأحسب هذا القول «لإسكافي» . وزعموا أن قول القائل «يجوز أن يُجمع إليهما ثالث» خطأ محال ؛ لأن كل واحد منهما مُشغل لصاحبه ، وإذا أشغله لم يكن للآخر مكان ؛ لأنه إن كان جزءان مكانهما واحد فقد ماسَّ الشيء أكثر من قدره ، ولو جاز ذلك جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة ؛ فلهذا قال «لا يماسَّ الشيء أكثر من قدره» ، وهذا قول «أبي بشر صالح بن أبي صالح» ومَنْ وافقه .

(٤) وقال أبو الهذيل : الجسمُ هو ماله يمين وشمال وظَهْر وبَطْن وأَعْلَى وأسْفَل ، وأقلُّ ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين ، والآخر شمال ، وأحدهما ظهر ، والآخر بطن ، وأحدهما أعلى ، والآخر أسفل ، وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ [يماسَّ] ستة أمثاله ، وإنه يتحرك ويسكن ، ويجمع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسَّة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء^(١) ، فإذا اجتمعت فهي الجسم ، وحينئذ يحتمل ما وصفنا .

(٥) وزعم بعض المتكلمين أن الجزءين اللذين لا يتجزآن يحتملها جميعاً التأليف ، وأن التأليف الواحد يكون في مكانين ، وهذا قول «الجُبَّانِي» . (٦) وقال معمر : هو الطويلُ العريضُ العميقُ ، وأقلُّ الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض ، وهي تفعلها بإيجاب الظُّلوع ، وإن كل جزء يفعل في نفسه ما يحتمله من الأعراض ، وزعم أنه إذا انضمَّ جزء إلى جزء حدث طول ، وأن العَرَض يكون بانضمام جزءين إليهما ، وأن العمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية الأجزاء^(١) جسماء عريضاً طويلاً عميقاً .

(١) الفصيح أن يقال «ستة الأجزاء» ونحوها ، بتشكير اسم العدد وتعريف المعداد .

(٧) وقال هشام بن عمرو القوطي : إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك أنه جعله ستة أركان ، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء ؛ فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً ، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المماسّة ، وأن المماسّات للأركان ، وأن الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسّة ولا مباينة ، ولا يجوز ذلك إلا على الأركان ، فإذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرودة ، وما أشبه ذلك .

(٨) وقال قائلون : الجسم الذي سماه أهل اللغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ، ولم يحدّدوا في ذلك عدداً من الأجزاء وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم .
(٩) وقال هشام بن الحكم : معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول : إنما أريد بقولي جسم أنه موجود ، وأنه شيء^(١) ، وأنه قائم بنفسه .

(١٠) وقال النّظام : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يُوقف عليه ، وإنه لا ينصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء ، وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق .

(١١) وقال عباد بن سليمان : الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكّ منها ، وما كان قد ينفكّ منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم ، بل ذلك غير الجسم ، وكان يقول : الجسم هو المكان ، ويعتدل في الباري تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسماً لكان مكاناً ، ويعتدل أيضاً بأنه لو كان جسماً لكان له نصف .

(١٢) وقال ضرار بن عمرو : الجسم أعراض أُلقت وُجمعت فقامت وثبتت فصارت جسماً يحتمل الأعراض إذا حلّ (؟) والتغيّر من حال إلى حال ، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضده ، نحو الحياة والموت اللذين

(١) يؤخذ من هذا أنه يجعل الجسم والشيء والقائم بنفسه ألفاظاً مترادفة .

لا يخلو الجسم من واحد منهما ، والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها ، وكذلك الزنة كالثقل والخفة ، وكذلك الخشونة واللين ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وكذلك الصمد .

فأما ما ينفك منه [و] من ضده فليس ببعض له عنده ، وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل .

وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها ، ومحال أن يفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها ؛ لأنها لا تخرج إلى الوجود إلا مجتمعةً ، وقد يمكن أن يجتمع عنده كلها وهي موجودة ، ومحال أن يفترق كلها وهي موجودة ؛ لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجوداً لا لمؤنٍ ، والحياة موجودة لا لحَيٍّ ؛ فإذا قلت له : فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق ؟ قال مرةً : افتراقها فناؤها ، وقال مرةً : الافتراق يجوز على الجسمين ، فأما أبعاض الجسم مع الوجود فلا .

وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو موجود على أن يجعل مكانه ضده ، فإن لم يختلف الضدان يفنى مع البعض ، وليس يجوز عنده أن يفنى الأكثر ولا النصف على هذه الشريطة ؛ لأن الحكم فيأزعم للأغلب ، فإذا كان الأغلب باقياً كانت سمةُ الجسم باقيةً ، وإذا ارتفع الأغلب لم تبق السمة على الأقل ، وقد يجوز عنده أن يفنى الله بعضه ويحدث ضده وهو متحرك ؛ فيكون الكل الذي منه البعض الحادث في حال وجود الحركة متحركاً بتلك الحركة ، وكذلك لو كان ساكناً ، ومحال أن تقع الحركة عنده على شيء من الأعراض ، وإنما تقع على الجسم الذي هو أعراض مجتمعة .

(١٣) وزعم سليمان بن جرير أن الاستطاعة هي أحد أبعاض الجسم كاللون

والطعم ، وأنها مجاورة للجسم .

(٢)

واختلف الناس في الجوهر ، وفي معناه ، على أربعة أقاويل :
(١) فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فجوهر ،
وكل جوهر قائم بذاته .
(٢) وقال بعض المتفلسفة : الجوهر هو القائم بالذات القابل
للمتضادات .

(٣) وقال قائلون : الجوهر ما إذا وُجد كان حاملا للأعراض .
وزعم صاحب هذا القول أن الجواهر جواهر بأنفسها ، وأنها تعلم جواهر
قبل أن تكون .
والقائل بهذا القول هو « الجبائي » .

(٤) وقال « الصالحى » : الجوهر هو ما احتمل الأعراض ، وقد يجوز عنده
أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عَرَضاً ، ولا يكون محلاً للأعراض إلا أنه
محتمل لها .

(٣)

واختلفوا في الجواهر : هل هي كلها أجسام ، أو قد يجوز وجود جواهر
ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : ليس كل جوهر جسماً ، والجوهر الواحد الذى لا ينقسم
محال أن يكون جسماً ؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس الجوهر
الواحد كذلك ، وهذا قول أبى الهذيل ومعمّر ، وإلى هذا القول يذهب الجبائي .

(٢) وقال قائلون : لا جوهر إلا جسم ، وهذا قول « الصالحى » .

(٣) وقال قائلون : الجواهر على ضربين : جواهر مركبة ، وجواهر بسيطة
غير مركبة ، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم ، وما هو مركب منها فجسم

(٤)

واختلف الناس : هل الجواهر جنس واحد ؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد ؟

على سبعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : جوهر العالم جوهر واحد ، وإن الجواهر إنما تختلف وتنفق بما فيها من الأعراض ، وكذلك تتأثرها بالأعراض إنما تتغير بغيرية يجوز ارتفاعها ؛ فتكون الجواهر عيناً واحدة شيئاً واحداً ، وهذا قول أصحاب أرسطاطاليس .

(٢) وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهي بأنفسها جواهر ، وهي متغيرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة ، والقائل بهذا هو الجبائي .

(٣) وقال قائلون : الجواهر جنسان مختلفان : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وإنهما متضادان ، وإن النور كله جنس واحد ، والظلام كله جنس واحد ، وهم أهل الثنية ، وذكر عن بعضهم أن كل واحد منهما خمسة أجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة .

(٤) وقال قائلون : الجواهر ثلاثة أجناس مختلفة ، وهم « المرقونية » .

(٥) وقال بعضهم : الجواهر أربعة أجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، وهم أصحاب الطبائع

(٦) وقال بعضهم : الجواهر خمسة أجناس متضادة : أربع طبائع ، وروح .

(٧) وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ، ومنها سواد وصفرة

وحمرة وخضرة ، ومنها حرارة ومنها برودة ، ومنها حلاوة ومنها حموضة ، ومنها رواشح ، ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ، ومنها يبوسة ، ومنها صُور ، ومنها أرواح ، وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد ، وهذا قول النظم .

(٥)

واختلفوا في الجواهر : هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها ؟ وهل يجوز أن يحل الجوهر الواحد ما يجوز أن يحل الجواهر [جميعها] ؟ وهل يجوز وجودها ولا أغراض فيها أم يستحيل ذلك ؟

(١) فقال قائلون : يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأغراض : من الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والسمع ، والبصر . وأجازوا حلول ذلك أجمع في الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان منفرداً ، وأجازوا حلول القدرة والعلم والسمع والبصر مع الموت ، ومنعوا حلول الحياة مع الموت في وقت واحد ، قالوا : لأن الحياة تضاد الموت ، ولا تضاد القدرة الموت ؛ لأن القدرة لو ضادت الموت لضاد المعجز الحياة ؛ لأن ما ضاد شيئاً عندهم فضده مضادٌ لضده ، وزعموا أن الإدراك جائز كونه^(١) عندهم مع العنى ، ومنعوا كونه^(١) البصر مع العنى ؛ لأن البصر عندهم مضادٌ للعنى ، وزعموا أن الحياة لا تضاد الجمادية ، وأنه جائز أن يخلق الله مع الجمادية حياة ، وجوزوا أن يُعرى^(٢) الله الجواهر من الأغراض ، وأن يخلقها لأغراض فيها ، والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحى ، وكان أبو الحسين يذهب إلى هذا القول ، وجوز أبو الحسين الصالحى أن يجمع الله بين الحبر الثقيل والجو^(٣) أوقاتاً كثيرة ، ولا يخلق هبوطاً ولا ضد الهبوط ، وأن يجمع بين القطن والنار ، وهما على ما هما عليه ، ولا يخلق إحراقاً ولا ضد الإحراق ، وأن يجمع بين البصر الصحيح والمرئى مع عدم الآفات ولا يخلق إدراكاً ولا ضد الإدراك ، وأحالوا أن يجمع الله بين المتضادات ، وجوزوا أن يعدم الله قدرة الإنسان مع وجود حياته ؛ فيكون حياً غير قادر ، وأن يُفنى حياته مع وجود قدرته وعلمه ؛ فيكون عالماً قادراً ميتاً ، وجوزوا أن يرفع الله تعالى ثقل السموات والأرضين من غير أن ينقص شيئاً من أجزأهما حتى يكونا أخف من ريشة ، وأحال أن يوجد

(١) الكون : هنا : الوجود .

(٢) يعرئها : يخلها . (٣) أى يجعله مرتفعاً في الجو بغير عمد .

الله تعالى أعراضا لا فى مكان ، وأحال أن ينفى الله قدرة الإنسان مع وجود فعله ؛
ف يكون فاعلا بقدرة وهى معدومة .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على
الأجسام ، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولأن يسكن ، ولا أن يفرد ولا أن
يُماس ، ولا أن يجمع ولأن يفارق ، وهذا قول هشام ، وعباد ، وأحال عباد أن
يوجد حى لا قادر ، وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها ، وأحال أن يوجد
الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عُدت .

(٣) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز
على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من الجماعة والمفارقة وسائر
ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كميئته ، فأما الألوان والطعوم والأرايسح والحياة
والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله فى الجوهر ، ولا يجوز حلول ذلك إلا فى
الأجسام ، وأن الجسم إذا تحرك فى جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء ،
وأحال قائلو هذا القول أن يعرى الله الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول
أبو الهذيل ، وكان يقول : إن الإدراك يحل فى القلب لا فى العين ،
وهو علم الاضطراب .

(٤) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على
الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد ، وأحالوا
حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد ، وجوزوا أن يخلق الله حيا
لا قدرة فيه ، وأحالوا تعرى الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول « محمد
ابن عبد الوهاب الجبائى » .

(٥) وأحال سائر أهل الكلام - غير صالح والصالحى - أن يجمع الله بين
العلم والقدرة، والموت والجمادية، والحياة والقدرة .

فأما الجمعُ بين الحجر الثقيل والجوِّ أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلقَ أنحداراً وهبوطاً ، بل يحدث سكونا ، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك ؛ فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبائي وكثير من أهل الكلام ، وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلوّاً كبيراً ، حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت واجتماع الإدراك والعمى ، واجتماع الحرس الذى هو منع عجز عن الكلام مع الكلام ، وجوز وجود أقل قليل من المشى مع الزمانة ، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الحرس ؛ ولم يجوز وجود العلم مع الموت ، ولا جوز وجود القدرة مع الموت ، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت .

فأما وجود الإدراك مع العمى فقد جوز ذلك بعض المتكلمين ، وقد حُكي أن أبا الهذيل كان ينكر أن توجد الإرادة بقدرة معدومة حتى يكون العجز مجامعاً لها ؛ وكان الإسكافي يُنكر كلَّ الفعل المباشر الذى يحل في الإنسان بقوة معدومة ، وأن يكون مجامعاً لعجز الإنسان ، ويجهز أن يجامع الفعل المتولد العجز والموت ، ويجوز اجتماع النار والخطب أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه إحراقاً ، وأن يثبت الحجر أوقاتاً كثيرة من غير أن يحدث الله سبحانه فيه هبوطاً ، ويُنكر اجتماع الإدراك مع العمى ، والكلام والحرس ، والمشى والزمانة ، والعلم والموت ، والقدرة والموت ، ويحيل أن يفرد الله الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حياً غير قادر .

(٦)

واختلفوا : هل يجوز أن يحلَّ اليدَ علمٌ وإدراكٌ وقدرة على العلم ، أم لا يجوز ذلك ؟

(١) فـجـوزَ ذلك بعضُ المتكلمين منهم الإسكافي وغيره ، وأنكره بعضهم ، وأحاله إلا أن تُنْقَصَ بُنْيَةُ اليد وتحوَّل عما هي عليه ، منهم الجبائي .

(٢) وأنكر كثير من أهل الكلام ما حكينا من مجامعة الحجر الجوِّ أوقاتاً من غير أن يُحْدِثَ الله سبحانه انحداراً ومجامعة النار الخطب أوقاتاً من غير أن يحدث الله إحراقاً^(١) ، وكذلك أنكروا كونَ الإدراك مع العمى ، والكلام مع الخرس ، ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، ووجود الزمانة مع المشى ، ووجود العلم مع الموت ، ويحيلون أن يفرد الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حياً غير قادر ، وهذا قول بعض البغداديين الخياط وغيره .

(٧)

واختلف الناس في الجسم : هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، أم لا يجوز ذلك ، وفيما يحل في الجسم ؟ على أربع عشرة مقالة^(٢) :

(١) فقال أبو الهذيل : إن الجسم يجوز أن يُفَرِّقَهُ الله سبحانه ويُبْطِلَ ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ، ولا افتراق ، وإنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره ، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

(١) أنظر القول الأول في المسألة الخامسة (ص ١٠) ثم انظر ص ١٢
(٢) مستجد أن الأقوال في هذه المسألة خمسة عشر قولاً ، وفي ثناياها أقوال أخرى

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجمع غيره ويفارق غيره ، وأن يُفرد [الله] فتراه العيون ، ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له ، ولم يُجزْ عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم ، وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم ، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا .

وكان الجبائى يُثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، ويقول : إنه يلقي بنفسه ستة أمثاله ، ويميز عليه الحركة والسكون ، واللون ، والسكون ، والماسة ، والطعم ، والرائحة ، إذا كان منفرداً ، ويُفكر أن يحله طول أو تأليف وهو منفرد ، أو يحله علم أو قدرة أو حياة وهو منفرد .

وكان أبو الهذيل ينكر أن يكون الجسم طويلاً أو عريضاً أو عميقاً مؤتلفاً ، ويقول : إنه يجمع شيئين ليس كل واحدٍ منهما طويلاً ، فيكون طويلاً واحداً .

(٢) وقال هشام الفوطى بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، غير أنه لم يُجزْ عليه أن يماس أو يباين أو يرى ، وأجاز على أركان الجسم ذلك ، والركن ستة أجزاء عنده ، والجسم من ستة أركان ، وقد حكينا ذلك فيما تقدم عند وصفنا أقاويل الناس فى الجسم .

(٣) وحكى النظام فى كتابه « الجزء » أن زاعمين زعموا أن الجزء الذى لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق ، وليس بذى جهات ، ولا بما يشغل الأماكن ، ولا بما يسكن ولا بما يتحرك ، ولا يجوز عليه أن يفرد ، وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ، ويقول : إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والسكون والإشغال للأماكن ، وليس بذى جهات ، ولا يجوز عليه الانفراد ، ويقول : معنى الجزء أن له نصفاً ، وأن النصف له نصف .

(٤) وحكى النظام أن قائلين قالوا : إن الجزء له جهة واحدة ، كمنحوم ما يظهر من الأشياء ، وهى الصفحة التى تلقاك منها .

(٥) وحكى النظام أيضا أن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات هى أعراض فيه ، وهى غيره ، وهو لا يتجزأ ، وأعراضه غيره ، وعليه وقع العدد ، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقُدَام والخَلْف .

(٦) وحكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشئ من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفرادها ، وهو لا ينفرد ، ولكنه يُعَلَم ، والكلام على الثمانية ، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق ؛ فالطولُ جزءان ، والطول إلى الطول بسيط له طول وعرض ، والبسيط إلى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق .

(٧) وحكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهى إلى جُزءين ، فإذا هُتَتْ لقطعهما أفناهما القِطْع ، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده فى وَهْمِكَ ، ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك لم تجد إلا أفناءهما — هذا آخر ما حكاه « النظام » .

(٨) وقال صالح قبة بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحال أن يلقى الجزء ستة أمثاله أو مثليه .

وقال : يستحيل أن يلقى الجزء الواحد جزءين ، وجوز أن يحله جميع الأعراض إلا التركيب وحده .

(٩) وجوز أبو الحسين الصالحى على الجزء الذى لا يتجزأ الأعراض كلها ، وأنه قد يحله المعنى الذى إذا جامع غيره سُمى المعنى تركيباً ، ولكن لا نسميه تركيباً أتباعاً للغة .

(١٠) وزعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار أن الأجزاء هى اللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين ، وهذه الأشياء المجتمعة هى الجسم ، وليس

للأجزاء معنى غير هذه الأشياء ، وإن أقل ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء ، وهو أقل قليل الجسم ، وإن هذه الأشياء متجاوزة اللفظ مجاورة ، وأنكروا المداخلة .
(١١) وقال معمر : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرهية ، ولم يحجز أن يحل فيه الماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة .

(١٢) وقال النظام : لاجزاء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ .
(١٣) وقال بعض المتفلسفة : إن الجزء يتجزأ ، ولتجزئته غاية في الفعل ، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية .

(١٤) وشك شاكون كون فقالوا : لا ندري أيتجزأ الجزء أم لا يتجزأ ؟
(١٥) وقال قائلون ممن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ : للجزء طول في نفسه بقدره ، ولولا ذلك لم يحجز أن يكون الجسم طويلاً أبداً ؛ لأنه إذا جمع بين مالا طول له وبين مالا طول له لم يحدث له طول أبداً .

(٨)

واختلفوا في الجزء الواحد : هل يجوز أن يحلّه حركتان أم لا ؟ وهل يجوز أن يحلّه لونان وقوتان أم لا ؟ .

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان ، وهذا قول « أبي الهذيل » وأكثر من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ .

(٢) وقال قائلون : الجزء الواحد قد يجوز أن يحلّه حركتان ، وذلك إذا دفع الحجردافعان حلّ كلّ جزء منه حركتان معاً ، والقائل بهذا القول هو « الجبائي » .

(٣) وقال أبو الهذيل : إنها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين ، فهي حركة واحدة لأجزاء كثيرة فعلان متغايران ، وزعم أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين ؛ فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك لونه ، فاحل هذا الجزء من الحركة غير ما حل الجزء الآخر ، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر ، وأن الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون فعل هذا الفاعل غير [فعل] الفاعل الآخر .

(٤) وأنكر « الجبائي » وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض ، أو أن يكون حركة أولون أو [قوة] لأحد الأشياء ، وقال : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة ، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض .

(٥) وقد أنكر [قوم] أن يحل الجزء الواحد حركتان وطولان (٦) وجوزوا أن يحله لونان ، منهم الإسكافي ، وجوز الإسكافي أن يحل الجزء الذي لا يتجزأ لونان وقوتان ، حتى يجوز أن يحل الجزء الذي لا يتجزأ لون السماء بكاملها . (٦) وقال قائلون : قد يجوز أن يحله لونان وقوتان ، على ما يمتثل ، فأما لون السماء فلا يمتثله .

(٧) وقال قائلون : محال أن يكون عرضان في موضع واحد ، وهما في الجسم على المجاورة ، وزعموا أن القوة والحركة عرضان في موضع واحد .

(٨) وقال قائلون : لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان ، ولا يجوز أن يحله لونان ، وكذلك قالوا في سائر الأعراض ، ولا يجوز أن يحل الجزء الواحد الذي لا يتجزأ من جنس واحد عرضان .

(٩) وقال قائلون : يجوز أن يحل الجزء الواحد قدرتان على مقدور واحد ، وأنكر ذلك غيرهم .

(١٠) وقال عباد بن سليمان : إنه قد يجوز أن يجتمع في الجسم المان ولذتان ، وإنه قد يجوز أن يحله تأليفان وأكثر من ذلك ؛ فيكون هو بأحدهما مؤلفا مع غيره وبالأخر مؤلفا مع غيره .
(١١) وأنكر قوم أن يحل الجزء الواحد عرضا

* * *

(٩)

واختلف الناس في الطفرة :

قولهم
في الطفرة

(١) فزعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة ، واعتلّ في ذلك بأشياء منها الذواتة : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحزب أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ما قبلها

(٢) وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله ، منهم « أبو الهذيل » وغيره ، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمرّ بما قبله ، وقالوا : هذا محال لا يصح وقالوا : إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك ، وإن للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه ، وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه ، وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات ، من الفلاسفة وغيرهم ، وقالوا : إن الحجرين إذا أرسلنا سبق أثقلهما ؛ لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقدام والخلف ، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع

(٣) وكان « الجبائي » يقول : إن للحجر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول :
إن القوس الموترة فيها حركات خفية ، وكذلك الحائط المبني ، وتلك الحركات هي
التي تولد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولد عنها
انقطاع الوتر .

(١٠)

واختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازماً لمكانه ومكانه سائر متحرك : قولهم في الجسم هل الجسم [الـ] ملازم لذلك المكان متحرك أم لا ؟ على مقلتين : هل يتحرك هل يتحرك
بحركة مكانه ؟

(١) فزعم كثير من المتكلمين منهم « الجبائي » وغيره أن الجسم إذا كان
مكانه متحركاً فهو متحرك ، وهذه حركة لا عن شيء ، وجوزوا أن يتحرك
المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء ، وأن يحرك الله سبحانه العالم لا في شيء .
وقد كان « أبو الهذيل » يقول : يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ،
ولا إلى شيء .

(٢) وقال قائلون : إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو
ساکن غير متحرك ، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء .
وكان « النظام » ممن يُحِيلُ أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء .

(١١)

واختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع
مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر ومكانه متحرك ؟ على مقلتين : هل يتحرك هل يتحرك
الجسم ضد حركة مكانه ؟

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك ؛ لأنه إذا تحرك مكانه نحو بغداد فتحرك
هو في ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً في جهتين في وقت

واحد ، وذلك محال ، وهؤلاء هم الذين قالوا : إن الشيء إذا تحرك مكانه فهو متحرك .

(٢) وقال قائلون : ذلك جائز ؛ لأنه ليس إذا تحرك مكانه كان متحركاً ، بل يكون مكانه متحركاً وهو ساكن .

(١٢)

واختلف المتكلمون : هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه
هل يكون
الساكن
متحركاً ؟
من الوجوه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك .

(٢) وقال قائلون : ذلك جائز ، وذلك أن الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال الإنسان رأسه عما كان يُمكّسه من الجو وماس شيئاً آخر فهي متحركة لماستها شيئاً من الجو بعد شيء ، وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تُحتّها ؛ فهي متحركة عن شيء وساكنة على شيء آخر ، وهذا زعم لا يتناقض ، كما لا يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لشيء آخر في وقت واحد ، ويتناقض أن تكون ساكنة على شيء متحركة عن ذلك الشيء في وقت واحد ، كما يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لذلك الشيء في وقت واحد .

(١٣)

واختلفوا : هل الأجسام كلها متحركة ، أم كلها ساكنة ، أم كيف القول
هل الأجسام
كلها متحركة ؟
في ذلك ؟ على مقالات :

(١) فقال « النظام » : الأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركة

اعتماد، وحركة نُقْلةٍ ؛ فهي كلها متحركة. في الحقيقة وساكنة في اللغة ، والحركات هي السكونُ ، لا غير ذلك .

وقرأت في كتاب يضاف إليه أنه قال : لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعنى كان الشيء في المكان وقتين : أى تحرك فيه وقتين ، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه [لها] متحركةٌ حركةً اعتمادٍ .

(٢) وقال بعض المتفلسفة : الجسم في حال ما خلقه الله سبحانه يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود .

(٣) وقال «معمر» : الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ، ومتحركة على اللغة ، والسكون هو الكون لا غير ذلك ، والجسم في حال خلق الله له ساكن .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الأجسام قد تتحرك في الحقيقة ، وتسكن في الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير السكون ، والجسم في حال خلق الله سبحانه له لا ساكن ولا متحرك .

(٥) وقال « الجبائي » : إن الحركات والسكون أكوَانٌ للجسم ، والجسم في حال خلق الله له ساكن .

(٦) وكان «عباد» يقول : إن الحركات والسكون مماثّات ، والجسم في حال خلق الله له ساكن

وأبى كثيرٌ من أهل النظر أن تكون الأكوَان مماثّات ، وقالوا : إنها غير مماثّات

(١٤)

واختلفوا في وقوف الأرض

قولهم
في وقوف
الأرض

(١) فقال قائلون من أهل التوحيد منهم « أبو الهذيل » وغيره : إن الله

سبحانه سكنها ، وسكن العالم ، وجعلها واقفة لا على شيء .
(٢) وقال قائلون : خالق الله سبحانه تحت العالم جسماً صمّاداً ، من طبعه الصُّعُود ، فعمل ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في الهبوط ، فلما اعتدل ذلك وتقاوم وقف العالم ، ووقفت الأرض .

(٣) وقال قائلون : إن الله سبحانه يخلق تحت الأرض في كل وقت جسماً ثم يُفْنِيهِ في الوقت الثاني ، ويخلق في حال فنائه جسماً آخر ؛ فتكون الأرض واقفة على ذلك الجسم ، وليس يجوز أن يَهْوِيَ ذلك الجسم في حال حدوثه ، ولا يحتاج إلى مكان يُقَلِّه ؛ لأن الشيء يستحيل أن يتحرك في حال حدوثه ويسكن .

(٤) وقال قائلون : إن الله سبحانه خلق الأرض من جسمين : أحدهما ثقيل ، والآخر خفيف على الاعتدال ؛ فوقفت الأرض لذلك .

وقد ذكرنا قول المتقدمين في ذلك في الموضع الذي وصفنا فيه قول الناس في الفلك وفي وقوف الأرض في كتاب « مقالات الملحدین » .

(١٥)

هل تكون الحركة : هل تكون سكونا أم لا ؟
(١) فقال أكثر أهل النظر : ذلك لا يجوز .

(٢) وقال قائلون : إذا صار الجسم إلى المكان فبقي فيه وقتين صارت حركته سكونا .

(١٦)

قولهم
في المداخلة
والمسكنة
والمجاورة

واختلف الناس في المداخلة والمسكنة والمجاورة .
(١) فقال « إبراهيم النظام » : إن كل شيء قد يَدْخُلُ ضده وخلافه ،
فالضد هو الممانع للفساد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحز والبرد ، والخلاف
مثل الحلاوة والبرودة ، والمحوضة والبرد .

وزعم أن الخفيف قد يَدْخُلُ الثقيل ، وربّ خفيف أقلّ كَيْلًا من ثقيل ،
وأكثر قوة منه ، فإذا داخله شَغَلَه ، يعنى أن القليل الكَيْل الكثير القوة يشغل
الكثير الكيل الثقيل القوة .

وزعم أن اللون يَدْخُلُ الطعم والرائحة ، وأنها أجسام .
ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون
أحد الشئيين في الآخر ، وسنذكر قوله في الإنسان .

(٢) وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حين
واحد ، وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة ومن قال بقوله .

(٣) وقال أهل التثنية : إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتها « إبراهيم »

(٤) وقال « ضرار » : إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة ؛ فتجاورت
الطَفَ المجاورة ، وأنكر المداخلة ، وأن يكون شئان في مكان واحد ، عَرَضَانِ
أو جسمان .

(٥) وقال أكثر أهل النظر : إنه قد يكون عَرَضَانِ في مكان واحد ؛ ولا
يجوز كون جسمين في مكان واحد ؛ منهم « أبو الهذيل » وغيره .

(٦) وحكى « زرقان » أن « ضرار بن عمرو » قال : الأشياء منها كَوَامِنُ
ومنها غير كوامن ؛ فأما الاوائى هُنَّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدهن في
السمن والعصير في العنب ، وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم ، وأما

اللواتي ليست بكمامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك [ومحال] أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له ، فلما رأيناها غير محرقة له علمنا أنه لا نار فيه (٧) وقد قال كثير من أهل النظر : إن النار في الحجر كامنة ، حتى زعم أنها في الحطب كامنة « الإسكافي » وغيره .

(٨) وحكي « زرقان » أن « أبا بكر الأصم » قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا .

(٩) وقال « أبو الهذيل » و « إبراهيم » و « معمر » و « هشام بن الحكم » و « بشر بن المعتمر » : الزيت كان في الزيتون ، والدهن في السمسم ، والنار في الحجر .

(١٠) وقال كثير من الملاحدين : إن الألوان والطعوم والأرايح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يظهرون في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت في نعام [ة] ماء ثم غُذِيَ بأشكالها فتظهر

(١٧)

واختلف الناس في الإنسان : ما هو ؟

قولهم في
الإنسان ماهو ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يَدان ورجلان .

وحكى أن « أبا الهذيل » كان لا يجعل شعرَ الإنسان وُظْفُرَه من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان .

(٢) وحكى أن قوماً قالوا : إن البدن هو الإنسان ، وأعراضه ليست منه ، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض .

(٣) وقال « بشر بن المعمر » : الإنسان جَسَدٌ وروح ، وإنهما جميعاً إنسان ، وإن الفَعَال هو الإنسان الذى هو جَسَد وروح .

(٤) وكان « أبو الهذيل » لا يقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الافراد ، ولا أنه فاعل مع غيره ، ولكنه يقول : الفاعل هو هذه الأبعاض .

(٥) وقال « خيرار بن عمرو » : الإنسان من أشياء كثيرة : لون ، وطعم ، ورائحة ، وقوة ، وما أشبه ذلك ، وإنها الإنسان إذا اجتمعت ، وليس ها هنا جوهر غيرها .

(٦) وأنكر « حسين النجار » أن تكون القوة بعض الإنسان ، وأنكر ذلك أكثر أهل النظر .

(٧) وقال « عباد بن سليمان » : الإنسان معناه أنه بَشَرٌ ، فعنى إنسان معنى بَشَرٌ ، ومعنى بشر معنى إنسان فى حقيقة القياس ، وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض .

(٨) وقال « برغوث » : إن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك ، وإن الإنسان إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا مِنْ جهة ما فعله المتحرك ، وفعل البعض المتحرك السكون لا مِنْ جهة ما فعله الساكن ، وإن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا مِنْ جهة ما فعله الآخر .

(٩) وحكى « زرقان » أن « هشام بن الحكم » قال : الإنسان اسمٌ لمعنيين لبدن وروح ، فالبدن مَوَات ، والروح هى الفاعلة الحساسة الدراكّة دون الجسد ، وهو نور من الأنوار .

(١٠) وقال « أبو بكر الأصبم » : الإنسان هو الذى يُرَى ، وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد ، ونَفَى إلّا ما كان محسوساً مُدركاً .

(١١) وقال « النظام » : الإنسان هو الروح ، ولكنها مُدَاخلة للبدن

مشابكة له ، وإن كل هذا في كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضابط له .
وحكى « زرقان » عنه أن الروح هي الحساسة الدراكه ، وأنها جزء واحد ،
وأنها ليست بنور ولا ظلمة .

(١٢) وقال « معمر » : الإنسان [جزء] لا يتجزأ ، وهو المدبتر في العالم ،
والبدن الظاهر آلة له ، وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه ،
ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم
والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وإنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه
ولا يماسه .

(١٣) وقال قائلون : الإنسان جزء لا يتجزأ ، وقد يجوز عليه المماس والمباينة
والحركة والسكون ، وهو جزء في بعض هذا البدن حالاً ، ومسكنه القاب ،
وأجازوا عليه جميع الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .

(١٤) وكان « ابن الراوندى » يقول : هو في القلب ، وهو غير الروح ،
والروح ساكنة في هذا البدن .

(١٥) وقال قائلون : الإنسان هو الحواس الخمس ، وهي أجسام ، وهم
« المنانية » ، وإنه لا شيء غير الحواس الخمس .

(١٦) وقال آخرون : الإنسان هو الروح ، والحواس الخمس أجزاء منه ،
والإنسان جنس واحد غير مختلف ، إلا أن إدراكه يختلف ؛ فكان يدرك بكل
جهة ما لا يدركه بالأخرى ؛ لأن الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته
من جهة أخرى ؛ فاختلف الإدراك لاختلاف الأخلاط والامتزاج ، وهم
« الديصانية » .

(١٧) وحكى عن « المرقونية » أنهم يزعمون أن البدن فيه حواس خمس
وروح ، وأن الروح هي الإنسان ، وأن الحواس ليست منه ، إلا أنها إرادات تؤدي

إليه ، وهو غير البدن ، وجعلوه جنسا ثالثا ليس بنور ولا ظلمة .

(١٨) وقال « أصحاب الطبائع » : الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلية ، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمُّه وسائر حواشيه ، وكذلك جُثته ولحمه ودمه ، وجميع هذه الأمور هي الإنسان .

(١٩) وقال « أصحاب الهَيُولَى » أقاويلَ مختلفةً : فزعم بعضهم أن الإنسان هو الجوهر الحى الناطق الميت ، وأنه إنسان فى حال نطقه وحياته ، وجوزوا الموتَ عليه ، وقد كان قبل ذلك لا إنسانا ، وقال بعضهم : الإنسان هو الحى الناطق ، وهو الجوهر وأعراضه ، وقال آخرون : بل فى الجوهر شىء ليس بمماس ولا مبين ولا [وا] حد منه [هـ] ، اختلط بصاحبه ، وهو فى الجوهر على أنه مدبّر له .

(١٨)

واختلف الناس فى الروح والنفس والحياة ، وهل الروح هى الحياة أو قولهم فى الروح والنفس والحياة غيرها ؟ وهل الروح جسم أم لا ؟

(١) فقال « النّظام » : الروح هى جسم ، وهى النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنًى غير الحى القوى ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، وقد حكينا قوله فى الإنسان فيما تقدم من كتابنا .

(٢) وقال قائلون : الروح عَرَض .

(٣) وقال قائلون منهم « جعفر بن حرب » : لا ندري الروح جوهر أو عرض ، واعتلّوا فى ذلك بقول الله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ

أَمْرٍ رَبِّي ١٧ : ٨٥) ولم يخبر عنها ما هي ، لا أنها جوهر ولا أنها عَرَض ، وأظن جعفرًا ثَبَّتَ الحياةَ غيرَ الروح ، وثبتَ الحياةَ عَرَضًا .

(٤) وكان «الجَبَائِي» يذهب إلى أن الروح جسم ، وأنها غير الحياة ، والحياة عَرَض ، ويعتدل بقول أهل اللغة : خرجت روح الإنسان ، فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض .

(٥) وقال قائلون : ليس الروح شيئًا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ، ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل ، ولم يثبتوا في الدنيا شيئًا إلا الطبائع الأربع التي هي : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

(٦) وقال قائلون : إن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع ، وإنه ليس في الدنيا إلا الطبائع الأربع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - والروح ، واختلفوا في أعمال الروح فثبتها بعضهم طَبَاعًا ، وثبتها بعضهم اختيارًا .

(٧) وقال قائلون : الروح الدم الصافي الخالص من السكر والعفونات ، وكذلك قالوا في القوة .

(٨) وقال قائلون : الحياة هي الحرارة الغريزية .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هي الروح .

(٩) وكان «الأصم» لا يثبت الحياة والروح شيئًا غير الجسد ، ويقول : ليس أُعْقِلُ إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده .

وكان يقول : النفس هي هذا البدن بعينه لا غير ، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء ، لا على أنها معنى غير البدن .

(١٠) وذكر عن «أرسطاطاليس» أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة^(١) ؛ وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من

(١) دثر الشيء دثورًا : ذهب وفتى .

الحيوان على جهة الأعمال له والتدبير ؛ وأنه لا تجوز عليه صفة قلّة ولا كثرة ، وهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ؛ وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير

(١١) وقال آخرون : بل النفس معنى موجود ذات حُدود وأركان وطول وعرض وعمق ؛ وإنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ؛ فكل واحدٍ منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ؛ وهذا قول طائفة من « الثنوية » يقال لهم « المنانية »

(١٢) وقالت طائفة : إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات ، إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان ، وهؤلاء « اللّٰهِيّانية » .

(١٣) وحكى الجريري عن « جعفر بن مبشر » أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ، ولكنه مَعْنَى بين الجوهر والجسم .

(١٤) وقال آخرون : النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عَرَض ، وهو « أبو الهذيل » .

وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل : (الله يتوفّى الأنفُسَ حين موتها ، والتي لم تمت في منامها [٣٩ — ٤٢])

(١٥) وقال « جعفر بن حرب » : النفس عَرَض من الأعراض يوجد في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما ، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام .

(١٩)

واختلف الناس في الحواس :

قو لهم
في الحواس

(١) فقالت «المنانية» : الإنسان هو الحواس الخمس ، وإنها أجسام ، وإنه لا شيء غير الحواس ؛ لأن الأشياء عندهم شيئين نور وظلمة ، وإن الدور خمس حواس ، وإن الظلام خمس حواس : سمع ، وبصر ، وحاسة الذوق ، والشم ، وحاسة اللمس .

(٢) وقالت «الديبانية» : إن الظلام مَوَاتٌ جاهل لا حِسٌّ له ، وإن النور حَيٌّ بنفسه حساس ، وإن سَمْعُ النور هو بصره ، وهو ذائِقُهُ ، وهو شامُهُ ، وإنما اختلف إدراكه ؛ فصار يُدرك بجهة ما لا يدرك بالجهة الأخرى ؛ لأن الآفة خالطته من جهةٍ خلاف ما خالطته من الجهة الأخرى ، فاختلف الإدراك لاختلاف الأعراض .

وزعموا أن النور بَيَاضُ كَلْبٍ ، وأن الظلام سَوَادٌ كَلْبٍ ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صُفْرَةٌ وَخُضْرَةٌ إلى غير ذلك لاختلاف اختلاط هذين اللونين ، وزعموا أن اللون هو الطعم .

(٣) وحكى عن «المرقونية» أنهم يزعمون أن البدن فيه روح وحواس خمس ، وأن الروح غير الحواس وغير البدن .

(٤) وقد أنكر كثير من الناس الحواس ، وهم الذين ينفون الأعراض ، وزعموا أنه ليس إلا السميع البصير الذائق الشام اللامس ، وليس هاهنا سمع وبصر وحاسة ذوق وحاسة شَمٍّ وحاسة يكون بها اللمس غير الجسد ؛ فدفعوا الحواس وأنكروها .

(٥) وحكى «زرقان» عن «أبي الهذيل» و«معمر» أنهما ثبتا الحواس الخمس أعراضا غير البدن ، وأنهما ثبتا النفس عَرَضاً غيرها وغير البدن .

(٦) وثبت «عباد بن سليمان» الإنسان ست حواس : [السمع ، والبصر ،

وحاسة الذوق ، و [حاسة الشم ، وحاسة اللمس ، وثبت الفرج حاسة سادسة .
(٧) وحكى « الجاحظ » أن « النظام » قال : إن النفس تُدرك المحسوسات
من هذه الخروق التي هي الأذن والشم والأنف والعين ، لا أن للإنسان سمعا
هو غيره وبصرا هو غيره ، وأن الإنسان يسمع بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل
عليه ، وكذلك يُبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه .

(٢٠)

واختلفوا : هل يوصف الباري عز وجل بالقدرة على أن يخلق حاسة سادسة
غير هذه الحواس الخمس سادس ، أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل على خلق حاسة
يوصف بالقدرة على أن يخلق لبعض عباده قدرة على خلق الأجسام سادسة ؟
أم لا ؟

(١) فزعم زاعمون منهم « ضَرَّار بن عمرو » و « حفص الفرد » و « سفيان
أبن سحبان » في رجال غيرهم أن الباري عز وجل يوصف بالقدرة على ذلك
وأنه يخلق لعباده في المآد حاسة سادسة يُدركون بها ماهيته : أى يُدركون
بها ما هو .

(٢) وأبى أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيعة
وكثير من المرجئة [ذلك]

(٣) وقال قائلون : إن الباري قادر [على] أن يُقدر عباده على خلق الأجسام
(٤) وأبى أكثر الناس ذلك

(٢١)

هل الحواس
واختلفوا في الحواس الخمس : هل هي جنس واحد ، أو أجناس مختلفة ؟ جنس واحد ؟
(١) فقال قائلون : هي أجناس مختلفة ، جنس السمع غير جنس البصر ،

وكذلك حكم كل حاسة : جنسها مخالفٌ لسائر أجناس الحواس ، وهى على اختلافها أغراض غير الحساس ، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم «الجبائى» وغيره (٢) وقال قائلون : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ، ولا نقول هى مخالفة

لها ؛ لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف ، وهذا قول « أبى الهذيل » .
(٣) وزعم « عمرو بن بحر الجاحظ » أن الحواس جنس واحد ، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ، ومن جنس سائر الحواس ، وإنما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس ، وفى موانع الحساس ، والحواس ، لا غير ذلك ؛ لأن النفس هى المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق ، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصرأً وآخر شماً على قدر ما مازجها من الموانع ، فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع وتفسد كتمانع المختلف وتفسد المتضاد .
وزعم أن اختلاف المحسوس من اللون والصوت فى جنسهما وأنفسهما ، ولو كان يدل على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغى أن يكون بعض البصر أشدّ خلافاً لبعض من السمع للبصر ؛ لأن السواد وإن كان مرئياً فهو أشدّ مخالفةً لجنس البياض من جنس الحموضة للسواد .

قال : فلما كان ذلك فاسداً لم يجب أن تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات .

قال الجاحظ : فالحاس ضرب واحد ، والحس ضرب واحد ، والمحسوسات ثلاثة أضرب : مختلف كالطعم واللون ، ومتفق [ك... (١)] ومتضاد كالسواد والبياض .

وكان يجب عن قول من قال «هل يقدر الله سبحانه أن يخلق حاسة سادسة لا تعقل كقيمتها لمحسوس سادس لا تعلم كقيمته» ؟ بأنه وإن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ،

(١) كذا بياض بالأصل ، ولعل الأصل « كياض شئ وبياض شئ آخر »

ولا بدّ لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس ، كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع .

وزعم الجاحظ أن أصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها ، ومن أى شيء موانعها .

فزعم قوم أن الذى منع السمع من وجود اللون أن شائبته وموانعه من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ، وأن الذى منع البصر من وجود الأصوات أن شائبته من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون .

قال : وعلى مثل هذا رتبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح .

قال : وزعم آخرون أنه إنما صار القم يجد الطعوم دون الأرايبيح والأصوات والألوان لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها ، وأن كل شيء منها من سوى الطعوم قليل بمنوع ، ومستفرغ القوى مشغول ، وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات ، وعلى شوائب الأنوف الأرايبيح .

قال : وزعم آخرون أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأرايبيح والأصوات لقلة الألوان فيه ، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد ، ولو أفرطت عليه لما وجد لونا رأسا ؛ لأن الألوان هي التي تمنع من الألوان ؛ فقلّة الموانع من اللون أدرك اللون ، وكذلك الذائق والشام والسامع .

وزعم « الجاحظ » أن هذا هو القياس على أصول « النظام » وأن النظام كان يعتل للقولين الأولين .

(٢٢)

هل الشم إدراك للمشعوم ونحو ذلك أم لا ؟ على مقالتين .
واختلف الناس : هل الشم والذوق واللمس إدراك للمشعوم والمذوق واللموس

- (١) فزعم زاعمون أن ذلك إدراك لللموس والمذوق والمشعوم .
(٢) وقال آخرون : إن ذلك ليس بإدراك لللموس والمذوق والمشعوم ،
وإن الإدراك لللموس والمذوق والمشعوم غير الذوق واللمس والشم ، منهم
« الجبائي » ، وغيره .

(٢٣)

قوله في الحركات والسكون والأفعال :
واختلف الناس في الحركات والسكون والأفعال :
(١) فقال « الأصم »^(١) : لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق ، ولم
يثبت حركة غير الجسم ، ولا يثبت سكونا غيره ، ولا فعلا غيره ، ولا قياما
غيره ، ولا قعودا غيره ، ولا افتراقا ولا اجتماعا ولا حركة ولا سكونا ولا لونا
غيره ، ولا صوتا ولا طعما غيره ، ولا رائحة غيره .

فأما بعض أهل النظر — ممن يزعم أن « الأصم » قد علم الحركات
والسكون والألوان ضرورة ، وإن لم يعلم أنها غير الجسم — فإنه يحكى عنه أنه كان
لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم ، ولا يحكى عنه أنه كان
لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا فعلا .

فأما من زعم أن « الأصم » كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه
فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا اجتماعا
ولا افتراقا على وجه من الوجوه ، وكذلك يقول في سائر الأعراض .

- (٢) وقال « هشام بن الحكم » : الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود

(١) انظر الفرق ٩٦ وأصول الدين ٣٦ — ٣٧ والملل ٥٣ ، وانظر ماسبق
في ج ٢ ص ٢٥ و ٢٨ .

والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضاً
أنها صفات الأجسام ، لا هي الأجسام ولا غيرها ، إنها (٢) ليست بأجسام فيقع
عليها التغير .

وقد حُكي هذا عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول كما حكينا عن « هشام »
وأنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام .

وحُكي عن هشام أنه كان لا يزعم أن صفات الإنسان أشياء ؛ لأن الأشياء
هي الأجسام عنده ، وكان يزعم أنها معانٍ ، وليست بأشياء .

وحكى « زرقان » عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الحركة معنى ،
وأن السكون ليس بمعنى ، فإن لم يكن ماحكاه من ذلك صحيحاً فقد كان بعضُ
المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكناً متحركاً ، وأن الحركة معنى ، وأن السكون
ليس بمعنى ، حكاه « أبو عيسى » عن أصحاب الطبائع .

(٣) وقال قائلون منهم « أبو الهذيل » و « هشام » و « بشر بن المعتمر »
و « جعفر بن حرب » و « الإسكافي » وغيرهم : الحركات والسكون والقيام والقعود
والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرايح والأصوات
والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراضٌ غيرُ الأجسام .
(٤) وقال « ضرار بن عمرو » : الألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والزنة أبعاضُ الأجسام ، وإيها متجاورة ، وحكى عنه مثل
ذلك في الاستطاعة والحياة .

وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التي تكون من الأجسام
أعراضٌ لا أجسام .

وحكى عنه في التأليف أنه كان يثبت بعضَ الجسم .

فأما غيره ممن كان يذهب إلى قوله في الأجسام فإنه يثبت التأليف والاجتماع
والافتراق والاستطاعة غير الأجسام .

(٥) وقال قائلون : السواد هو غير الأسود ، وكذلك الحلاوة هي غير الحلو ، وكذلك الحوضة هي غير الشيء الحامض ، ولم يثبتوا اللون غير الملون ، ولا يثبتون طعم الشيء غيره .

(٦) وحكى « زرقان » عن « جهم بن صفوان ^(١) » أنه كان يزعم أن الحركة جسم ، ومحال أن تكون غير جسم ؛ لأن غير الجسم هو الله سبحانه ؛ فلا يكون شيء يشبهه .

(٧) وحكى عن « الجواليقية » و « شيطان الطاق ^(٢) » أن الحركات هي أفعال الخلق ؛ لأن الله عز وجل أمرهم بالفعل ، ولا يكون مفعولا إلا ما كان طويلا عريضا عميقا ، وما كان غير طويل ولا عريض ولا عميق فليس بمفعول .

(٨) وقال « إبراهيم النظام ^(٣) » : أفعال الإنسان كلها حركات ، وهي أعراض ، وإنما يقال « سكون » في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قيل « سَكَنَ في المكان » لا أن السكون معنى غير اعتماده ، وزعم أن الاعتمادات والأكوان هي الحركات ، وأن الحركات على ضربين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نُقْلَة عن المكان ، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد ، وأنه محال أن يفعل الذات فعلين مختلفين .

وكان « النظام » - فيما حُكي عنه - يزعم أن الطول هو الطويل ، وأن العرض هو العريض ، وكان يُثبت الألوان والطعوم والأرايسح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا ، يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطاف قد تحمل في حيز واحد ، وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط .

(٩) وقال « معمر » : الأكوان كلها سكون ، وإنما يقال لبعضها حركات

(١) انظر الفصل ٥/٥٦ . (٢) انظر الفرق ٥٢ و ٥٣ .

(٣) انظر الفرق ١١٤ و ١٣١ و ١٢٢ وأصول الدين ٤٧ والانتصار ٢٨

فى اللغة ، وهى كلها سكون فى الحقيقة ، وكان يُثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الأجسام .

(١٠) وكان «عباد بن سليمان» يثبت الأعراض غير الأجسام ، فإذا قيل له : تقول الحركة غير المتحرك والأسود غير السواد ؟ امتنع من ذلك ، وقال : قولى فى الجسم متحرك إخبار عن جسم وحركة ؛ فلا يجوز أن أقول الحركة غير المتحرك ؛ إذ كان قولى متحرك إخبارا عن جسم وحركة ، ولكن أقول : الحركة غير الجسم (١١) وقال قائلون من أصحاب الطبائع : إن الأجسام كلها من أربع طبائع : حرارة ، وبرودة ، ورطوبة ، ويُبوسة ، وإن الطبائع الأربع أجسام ، ولم يُثبتوا أشياء إلا هذه الطبائع الأربع ، وأنكروا الحركات ، وزعموا أن الألوان والطعوم والأراييح هى الطبائع الأربع .

(١٢) وقال قائلون منهم : إن الأجسام من أربع طبائع ، وأثبتوا الحركات ، ولم يثبتوا عرضا غيرها ، وثبتوا الألوان والأراييح من هذه الطبائع .

(١٣) وقال قائلون : الأجسام من أربع طبائع وروح ساجدة فيها ، ولانهم لا يعقلون جسما إلا هذه الخمسة الأشياء ، وأثبتوا الحركات أعراضا .

(١٤) وقال قائلون بإبطال الأعراض والحركات والسكون ، وأثبتوا السواد وهو عين الشيء الأسود ، لا غيره ، وكذلك البياض وسائر الألوان ، وكذلك الحلاوة والحوضة وسائر الطعوم ، وكذلك قولهم فى الأراييح وفى الحرارة إنها عين الشيء الحار ، لا غيره ، وكذلك قولهم فى الرطوبة والبرودة واليبوسة ، وكذلك قولهم فى الحياة إنها هى الحى ، وهؤلاء منهم من يُثبت حركة الجسم وفعله غيره ، ومنهم من لا يثبت عرضا غير الجسم على وجه من الوجوه .

(١٥) وحكى عن بعض أهل التثنية من « المنانية » أنهم يزعمون أن الأجسام من أصليين ، وأن كل واحد من الأصليين من خمسة أجناس : من سواد ،

وبياض ، وصفرة ، وخضرة ، وحمرة ، وأنهم لا يعقلون جسما إلا ما كان كذلك ، وأنهم دانوا بإبطال الأعراض .

(١٦) وحكى عن بعض أهل الثنية من «الديصانية» أنهم ثبتوا الأجسام من أصلين ، وأنهم زعموا أن أحد الأصلين سواد كله ، والآخر بياض كله ، وأن النور هو البياض ، وأن الظلام هو السواد ، وأن سائر الألوان من هذين اللونين ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صفرة وحمرة وخضرة لاختلاف امتزاج هذين اللونين ، وأنهم أنكروا الأعراض .

(١٧) فأما «أبو عيسى الوراق» فإنه حكى أن من أهل الثنية من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام ، وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام ، لا هي الأجسام ولا غيرها ، وأن منهم من نفىها وأبطلها ، وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعل غير الأصلين .

(٢٤)

هل الطعم هو اللون أم غيره ؟ هل هو الطعم أم غيره ؟ وهل الطعم هو الرائحة اللون أم غيره ؟ أم هو غيرها ؟

(١) فقال قائلون : اللون هو الطعم ، وهو الرائحة ، وهو الصوت ، والجو ، وكذلك قولهم في السمع والبصر والذائق والشام ، وهؤلاء هم «الديصانية» .
(٢) وقال قائلون : اللون غير الطعم ، و [الطعم] غير الرائحة ، والرائحة غير الجو ، والجو غير الصوت ، وهذا قول أكثر أهل النظر .

(٢٥)

هل الحركات مشتبهة ؟ واختلف الذين أثبتوا الحركات أعراضاً غير الأجسام ، في الحركات :

هل هي مشتبهة أم لا ؟ وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس ؟
(١) فقال « أبو الهذيل » الحركة لا يجوز أن تشبه الحركة ، وكذلك العَرَضُ لا يجوز أن يُشبه العَرَضُ ؛ لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه ، ولكن قد يقال : إن الحركة شبه الحركة ، وزعم أن الإنسان يقدر على حركة وسكون ، فإن فعلَ الحركة في الوقت الثاني من وقت قدره (؟) وفعل معها كوناً يَمْنَةً فهي حركة يمنية ، وإن فعل معها كوناً يَسْرَةً فهي حركة يسرية ، وكذلك القول في سائر الجهات ؛ لأننا إذا قلنا « حركة يمنية » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنية ، وكذلك إذا قلنا « الحركة يسرية » فإنما ثبتنا الحركة [و] كوناً يسرية .

والحركات عنده غير الأكوان والمماسات ، وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات ، ولم يكن يزعم أنه قادر أن يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني ، وإنما يقدر على حركة وسكون ، فأى الأكوان فعله وهي ^(١) (؟) الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون ، ولم يكن يجعل حركةً خلافاً للحركة ، وكان أيضاً لا يزعم أن الأعراض لا تختلف ؛ لأن المختلف باختلاف يختلف عنده ، وكان لا يزعم أن الخلاف ما كان الشيثان به مختلفين ، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين ، وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو يشبهه أو يوافقه بنفسه ، وكان لا يقول : البارى مخالف للعالم .

(٢) وقال « إبراهيم النظام » ^(٢) : « حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد ، وإن الحركات هي الأكوان ، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ، وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار ، والقيام من جنس التياسر ، والطاعة من جنس المعصية ، والكفر من جنس الإيمان ، والصدق من جنس الكذب .

(١) كذا ، ولعل أصل الكلام « فأى الأكوان فعله في الثاني » .

(٢) مع ما سبق ذكره عنه انظر الاتصار ٢٨ .

(٣) وقال قائلون : الحركات أجناس ، وإنها متضادات ، والتيامن ضد التياسر ، والقيام ضد القعود ، والتقدم ضد التأخر ، والتصاعد ضد الانحدار ، وإن هذه المتضادات من الأعراض مختلفة : فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض ، ومنها ما يختلف [لعله هي غيره كـ... ^(١) ومنها ما يختلف] لال نفسه ولا لعله هي غيره كالتيامن والتياسر وما أشبه ذلك ، وإن الحركة والسكون هي الأكوان ، وإن الإنسان يقدر أن يفعل السكون في الثاني وحركات مختلفات متضادات على البديل .

وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المعصية ، كالحركتين في الجهة الواحدة يؤمر بإحداها فتكون طاعة ويُنهى عن الأخرى فتكون معصية ، فقد تكون الطاعة من جنس المعصية ، وقد تكون ضدها ، كالحركتين في جهتين مختلفتين ، وقد يفعل الفاعل الواحد أفعالا متضادة كالحركة والسكون .

وزعم صاحب هذا القول أن الأعراض تشبهه بأنفسها كالسوادين والبياضين ، وأنها تتفق بأنفسها ، وأن الجواهر مشتبهة بأنفسها ، وكذلك الأعراض المختلفة تختلف بأنفسها كالسواد والبياض .

وكان يزعم مرة أن الذهب يمتنع من جنس الذهب يمتنع ، ثم رجع عن هذا وزعم أن الذهب يمتنع إذا كان في مكان فهو ضد الذهب يمتنع في مكان آخر لأن الكون في مكان يضاد الكون في غيره . وكان لا يثبت متفقين مشتبهين يتفقان بغيرهما ، وإنما يتفق المتفقان بأنفسهما ، وكذلك المشتبهان ، وهذا قول « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » .

(٤) وزعم بعض المتكلمين أن الأعراض تشبه بغيرها ، وأن الأعراض مختلفة بأنفسها ، والأجسام تختلف بغيرها ، وهذا قول البغداديين « الخياط » وغيره .

(١) كذا ، وانظر القول الثامن في المبحث رقم ٢٧ الآتي في ص ٤٢ .

وزعم البغداديون من المعتزلة أن الطاعة لا تكون من جنس المعصية ، وأن الكفر لا يكون من جنس الإيمان ، وأن الحركة لا تكون من جنس السكون .
(٥) وقال « حسين النجار » ، ومن قال بقوله : إن الأشياء المحدثات كلها مشتبهة في باب الحدث متفقة فيه أجسامها وأعراضها ، وإنه لا يشبه المخلوق إلا مخلوق ؛ لأنه لو جاز أن يشبه المخلوق ما ليس بمخلوق لجاز أن يشبه الخالق ما ليس بمخلوق .

(٢٦)

واختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون ، وأين محل ذلك في الجسم : معنى الحركة والسكون هل هو في المكان الأول أو الثاني ^(١) ؟
ومحلها

(١) فقال قائلون : معنى الحركة معنى الكون ، والحركات كلها اعتمادات ، ومنها انتقال ، ومنها ما ليس بانتقال ، والقائل بهذا القول « النظام » وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول ، وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني ، وأن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني .

(٢) وكان « محمد بن شبيب » يثبت الحركة والسكون ، ويذهب إلى أنهما الأول والآخر أن الكون منها حركة ومنها سكون ، وأن الإنسان إذا تحرك إلى الثاني فاعتماده في المكان الأول الذي يوجب الكون في الثاني [حركة] ^(٢) ونقلة وزوال ؛ إذا صار الجسم إلى الثاني ؛ لأن أهل اللغة لم يسموا الجسم زائلا منتقلا متحركا عن الأول إلا إذا صار إلى المكان الثاني ، فالعنى حدث فيه وهو في المكان الأول وسمى زوالا في حال كونه في المكان الثاني لاتساع اللغة ، وتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به ، وقد يكون الكون في المكان الثاني حركة ويكون سكونا ؛ فإن كان حركة أوجب كوناً في المكان الثالث وكان سكونا في الثاني (؟) .

(١) انظر الفرق ١٤٤ .

(٢) هذه الكلمة ساقطة من الأصول ، وتام المعنى محتاج إليها .

(٣) وقال « معتر » : معنى السكون أنه الكون ، ولا سكون إلا كون ، ولا كون إلا سكون .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات ، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها ، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه ، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين ؛ فلا بُدَّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين .

(٥) وقال « عباد » : الحركات والسكون مماسات ، وزعم أن معنى حركة معنى زوال .

(٦) وقال « بشر بن المعتمر » : الحركة تحدث لا في المكان الأول ولا في الثاني ، ولكن يتحرك بها الجسم عن الأول إلى الثاني .

(٧) وكان « الجبائي » يزعم أن الحركة والسكون أكوان ، وأن معنى الحركة معنى الزوال ؛ فلا حركة إلا وهي زوال ، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وإن الحركة المدومة تسمى زوالا قبل كونها ، ولا تسمى انتقالا . فقلت له : فلم لا تثبت كل حركة انتقالا كما تثبت كل حركة زوالا ؟ فقال : من قبل أن حَبَلًا لو كان معلقًا بسقف فخرَّكه إنسان لقلنا : زال ، واضطرب ، وتحرك ، ولم نقل إنه انتقل .

فقلت له : ولم لا يقال انتقل في الجو كما قيل تحرك وزال واضطرب ؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة .

(٢٧)

واختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء : لنفسه بوصف ، أو لعلته ؟ وفي

أو لعله اقتضته الطاعة : حسنت لنفسها أو لعله ؟

هل

يوصف الشيء

بالوصف لنفسه

أو لعله اقتضته

(١) فقال قائلون : كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يحز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، وهذا قول « النظام » .

(٢) وقال « الإسكافي » في الحسن من الطاعات : حسنٌ لنفسه ، والقبيح أيضاً : قبيحٌ لنفسه ، لا لعلته

وأظنه كان يقول في الطاعة : إنها طاعة لنفسها ، وفي المعصية : إنها معصية لنفسها

(٣) وقال قائلون : الطاعة إنما سُميت طاعة لله لأنه أمر بها ، لا لنفسها .

(٤) وقال قائلون : الطاعة لله إنما هي طاعة له لأنه أرادها ، والمعصية سُميت معصية له لأنه كرهها .

(٥) وقال قائلون : كل ما يوصف به الشيء فلنفسه ومُصف به ، وأنكروا الأعراض والصفات .

(٦) وقال قائلون : كل ما وُصف به الشيء فإنما وُصف به لمعنى هو صفة له ، وهو قول « ابن كلاب » وكان يقول : كل معنى وُصف به الشيء فهو صفة له .

(٧) وقال قائلون : ما وُصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى ، كالقول سواد وبياض والقول في القديم إنه قديم عالم ، وقد يكون لعلته ، كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون ، وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا : عالم قادر ، فهي صفات أسماء ، والقول يعلم ويقدر ، فهذه صفات لا أسماء ، والقول شيء ، فهذا اسم لا صفة .

(٨) وقال قائلون : قد يوصف الشيء بصفة لنفسه ، كقولنا سواد وبياض ، وقد يوصف لعلته كقولنا متحرك ساكن ، وقد يوصف لا لنفسه ولا لعلته كقولنا مُحدَّث .

(٢٨)

واختلف الناس في الأعراض : هل تبقى أم لا ^(١) ؟

هل تبقى
الأعراض ؟

(١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ؛ لأن الباقي إنما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه ؛ فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ؛ لأن هذا يُوجبُ بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ؛ لأنها لا تحتل الأعراض ، والقائل بهذا « أحمد بن علي الشطوي » وقال به « أبو القاسم البلخي » و « محمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني » .

وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض ، وأنها لا تبقى وقتين ، وهم يثبتون الأعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين .

(٢) وقال قائلون : إنه لا عرض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى ، والقائل بهذا « النظام » .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، والحركات كلها لا تبقى ، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى ، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق ، وكذلك أكوانهم ، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر ، وكان يزعم أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأرييح والحياة والقدرة تبقى [بقاء] لافي مكان ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء ابقه ، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض ، وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى ، وكذلك الذات ، فالآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم .

(٤) وكان « محمد بن شبيب » يزعم أن الحركات لا تبقى ، وكذلك السكون لا يبقى .

(١) راجع في هذا المبحث : أصول الدين ٥١ - ٥٢ ، وشرح المواقف :

٣٨/٥ - ٥٠ و ١٨٣/٦ ، والاتصار ١٢ ، والمثل ٣٥ .

(٥) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » يقول : الحركات كلها [لا] تبقى ، والسكون على ضربين : سكون الجاد ، وسكون الحيوان ، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى ، وكان يقول : إن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى ، ويقول ببقاء أعراض كثيرة ، وكان يقول : إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشرة من الأعراض فهو غير باق ، وكذلك يقول : إن الباقي من الأعراض يبقى لا بقاء ، وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا بقاء ، وكذلك يميز بقاء الكلام .

(٦) وقال قائلون في الحركة : إنها لا يجوز أن تبقى ، ولا يجوز أن تُعاد .

(٧) وقال « ضرار بن عمرو » و « الحسين بن محمد النجار » : إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين .

وكان « ضرار » و « الحسين النجار » يقولان : البقاء للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا .

وكان « النجار » ينكر بقاء الاستطاعة ؛ لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم ، وهي غيره ، ويستحيل أن يكون في غيرها ؛ لأنه يستحيل أن يبقى الشيء بقاء في غيره .

(٨) وقال « بشر بن المعتمر » : السكون يبقى ، ولا يتقضى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة ، وكذلك السواد يبقى ، ولا يتقضى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره ، وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب .

(٢٩)

واختلفوا : هل تنفى الأعراض أم لا ؟

هل تنفى
الأعراض ؟

(١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا يقال إنها تنفى ؛ لأن ما جاز أن ينفى جاز أن يبقى .

(٢) وقال قائلون : هي تنفى بمعنى تُعدم .

(٣) وقال قائلون : ما يجوز أن يبقى منها يجوز أن ينفى ، وما لا يجوز أن يبقى منها لا يجوز أن ينفى .

(٣٠)

واختلفوا : هل لها بقاء أم لا ؟

هل للأعراض
بقاء ؟

(١) فقال قائلون : تبقى ببقاء الجسم .

(٢) وقال قائلون : تبقى لا ببقاء .

(٣) وقال قائلون : تبقى [ببقاء] لا في مكان .

(٣١)

واختلفوا في فناءها :

قولهم في فناء
الأعراض

(١) فقال قائلون : تنفى بفناء لا في مكان .

(٢) وقال قائلون : تنفى بفناء في غيرها ، والسواد فناء للبياض إذا حدث بعده

(٣) وقال قائلون : تنفى لا بفناء .

(٣٢)

واختلف الناس في رؤية الأعراض والأجسام ^(١) .

رؤية الأجسام
والأعراض

(١) فقال « أبو الهذيل » : الأجسام ترى ، وكذلك الحركات والسكون

والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وإن الإنسان يرى

(١) انظر شرح الواقف ٦ / ١٨٥ - ١٨٦ .

الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً ، وكذلك القول في الألوان والأجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فرّق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة ، وفرّق بينه وبين غيره مما ليس على منظره ؛ فهو راء لذلك الشيء .

وكان يزعم أن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً ؛ لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً ، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرّق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَضَ ، وكان يزعم أن الألوان لا تُلمَسُ ؛ لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس .

(٢) وكان « الجبائي » يوافق في رؤية الأجسام والأعراض ، وكان يخالفه في لمس الأعراض .

(٣) وكان بعض أهل الكلام يُنكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة ، ويزعم أنه يجدها لا بأن يلمسها .

(٤) وقال « النظام » : الأعراض مُحَالٌ أن تُرَى ، وإنه لا عَرَضَ إلا الحركة ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي إلا لون .

(٥) وقال « عباد بن سليمان » : الأعراض لا تُرى ، ولا يرى الرائي إلا الأجسام ، ولا يُرى إلا وهو ذو جهات ، وأنكر أن يرى أحد لوناً أو حركة أو سكوناً أو عرضاً .

(٦) وقال قائلون : الأجسام لا تُرى ، ولا يُرى إلا اللون ، والألوان أعراض ، وهو « أبو الحسين الصالحى » ومن قال بقوله .

(٧) وقال قائلون : يُرى اللون والملون ، ولا تُرى الحركات والسكون وسائر الأعراض .

(٨) وقال « معمر » : إنما تدرك أعراض الجسم ، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك .

* * *

(٣٣)

واختلف الناس في خلق الشيء : هل هو الشيء أم غيره ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : خَلَقُ الشيء [الذي] هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته [له] وقوله له « كُنْ » وَاخْلُقْ مع المخلوق في حاله ، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد ، ولا يقول له « كن » ، وثبت خَلَقَ العرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر ، وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان ، وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه له مُلَوَّنًا ، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، وإعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فناءه ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يُثَبَّتُ الابتداء غير المبتدأ ، والإعادة غير المعاد ، والابتداء : خلق الشيء أول مرة ، والإعادة : خلقه مرة أخرى .

هل
خلق الشيء
هو الشيء
نفسه أم
غيره ؟

(٢) وقال « هشام بن عمرو الفوطي » : ابتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره ، وابتدائه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والإرادة المَرَاد .

(٣) وكان « عباد بن سليمان » إذا قيل له : أقول إن أخلقتُ غيرُ المخلوق ؟ قال : خطأ أن يقال ذلك ؛ لأن المخلوق عبارة عن شيء وخلق ، وكان يقول : خلق الشيء غيرُ الشيء ، ولا يقول الخلق غير المخلوق ، وكان يقول : إن خلق

الشيء قول^١ ، كما كان يكون يقول أبو الهذيل ، ولا يقول إن الله قال له كن^٢ كما كان أبو الهذيل يقول .

(٤) وحكى « زرقان » عن « معمر » أنه كان يزعم أن خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق ، إلى ما لا نهاية له ، وإن ذلك يكون في وقت واحد معاً .

(٥) وحكى عن « هشام بن الحكم » أن خلق الشيء صفة له ، لا هو هو ولا غيره .

(٦) وقال « بشر بن المعتمر » : خلق الشيء غيره ، والخلق قبل المخلوق ، وهو الإرادة من الله للشيء .

(٧) وقال « إبراهيم النظام » : انخلق من الله سبحانه الذى هو تكوين هو المسكون ، وهو الشيء المخلوق ، وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هي المَعَاد ، والإرادة من الله سبحانه تكون إيجاداً للشيء وهي الشيء ، وتكون أمراً وهي غير المراد ، كنعو إرادة الله للإيمان هي أمره به ، وتكون حكماً وإخباراً وهي غير المحكوم والخبر عنه ، وكان (١) إرادة الله سبحانه أن يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مُخبر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هي المَعَاد ، وهي خلق الشيء بعد إعدامه .

(٨) وقال « الجبائي » : الخلق هو المخلوق ، والإرادة من الله غير المراد ، وفعل الإنسان هو مفعوله ، وإرادته غير مراده .

وكان يزعم أن إرادة الله سبحانه للإيمان غير أمره به وغير الإيمان ، وإرادته لتكوين الشيء غيره .

(٩) وأظن أن مُثبتاً ثبت الخلق هو المخلوق والإعادة غير المَعَاد .

* * *

(١) هنا بياض ، ولعل أصل الكلام « وكان يقول معنى إرادة الله أن يقيم القيامة - إلخ » أو « كنعو إرادة الله أن يقيم إلخ » أو ما يؤدى أحد هذين المعنيين .

(٣٤)

هل الخلق
مخلوق ؟

واختلف الذين قالوا إن خلق الشيء غيره ، في الخلق : هل هو مخلوق أم لا ؟
(١) فقال « أبو موسى المردار » : إن الخلق غير المخلوق ، والخلق مخلوق في الحقيقة ، وليس له خلق .

(٢) وقال « أبو الهذيل » : الخلق الذي هو تأليف والذي هو لون والذي هو طول والذي هو كذا ، كل ذلك مخلوق في الحقيقة ، وهو واقع عن قول وإرادة ، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة ، وإنما يقال : مخلوق في الجاز .

(٣) وقال قائلون : لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه .

(٤) وقال « زهير الأثرى » : الخلق غير المخلوق ، وهو إرادة وقول ، وهو محدث ليس بمخلوق .

(٥) وقال « أبو معاذ التومني » : الخلق حَدَث ، وليس بمحدث ولا مخلوق ، وإن الإرادة من الله سبحانه تكون إيجادا وهي خلق ، وتسكون أمراً .
وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا مُحدث .

(٣٥)

واختلف المتكلمون في البقاء والفناء ^(١) .

قولهم في
البقاء والفناء

(١) فقال قائلون ممن يُثبت خلق الشيء غيره : إن الباقي باقٍ لا ببقاء .
(٢) وزعم قوم ممن يُثبت الخلق هو المخلوق : أن الباقي يبقى ببقاء .
(٣) وقال « أبو الهذيل » : خلق الشيء غيره ، والبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني ، والبقاء قول الله عز وجل للشيء « ابقَ » والفناء قوله « افنَّ » .

(١) انظر كتاب الانتصار ١٩ والعصل ٥/١ وأصول الدين ٤٢ و٤٥ و٨٧ و٢٣١ .

(٤) وقال قائلون من البغداديين : بقاء الشيء غيره ، وليس للفانى فناء ،
والفانى يقنى لا بفناء .

(٥) وقال قائلون منهم « الجبائى » وغيره : الباقى باقى لا ببقاء ، والفانى
يقنى لا بفناء غيره .

(٦) وقال « معمر » : إن للفانى فناء ، وللفناء فناء لا إلى غاية ، ومحال أن
يقنى الله الأشياء كلها .

(٧) وقال « النظام » : الباقى يبقى لا ببقاء ، والفانى فان لا بفناء .

(٨) وحكى « زرقان » أن « هشام بن الحكم » قال : البقاء صفة
للباقى ، لا هو هو ولا غيره ، وكذلك الفناء .

(٣٦)

واختلفوا فى البقاء والفناء : أين يوجدان ؟ وهل يوجدان وقتاً واحداً
أو أكثر من ذلك ؟^(١)
أين يوجد
البقاء والفناء؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : البقاء والفناء يوجدان لافى مكان ، وكذلك
الخلق ، وكذلك الوقت لافى مكان ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من
وقت واحد .

(٢) وقال قائلون : بقاء الشيء يوجد معه ، وهو غيره ، يوجد فيه مادام باقياً .

(٣) وقال « محمد بن شبيب » : المعنى الذى هو فناء ومن أجله يُعدم الجسم
لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم ، وإنه حال فى الجسم فى حال وجوده فيه ، ثم
يعدم بعد وجوده .

(٤) وقال « الجبائى » : فناء الجسم يوجد لافى مكان ، وهو مضاف له ،
ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن السواد الذى كان فى حال وجوده بعد البياض

(١) انظر بعض هذه الأقوال فى أصول الدين ٦٧ و٨٧ و٢٣١

هو فناء للبياض ، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء ،
وإن فناء العَرَض يحل في الجسم ، والفناء لا يفتى .

(٣٧)

قولهم في
معنى الباقي

واختلفوا في معنى الباقي ؟

(١) فقال قائلون : معنى الباقي أن له بقاء ، وكذلك قولهم في القديم
والمحدث ، وهو قول « عبد الله بن كلاب » .

(٢) وقال قائلون : القديم باقٍ بنفسه ، وغير باقٍ ببقاء ، ومعنى القول في
المحدث إنه باقٍ أن له بقاء ؛ لأنه يجوز أن يوجد غير باقٍ .

(٣) وقال قائلون ممن يذهب إلى أن كل باقٍ فهو باقٍ لا ببقاء : معنى الباقي
أنه كائن لا بحدوث ، وأن القديم لم يزل باقياً لأنه لم يزل كائناً لا بحدوث ،
والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباقي ، وفي الوقت الثاني هو باقٍ ؛ لأنه
كائن في الوقت الثاني لا بحدوث .

(٤) وقال آخرون منهم « الإسكافي » : معنى القول في المحدث إنه باقٍ أنه وجد
حالين ومرّ عليه زمانان ، فأما القديم فليس ذلك معنى القول فيه إنه باقٍ ؛ لأنه
لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان .

(٣٨)

هل المعاني
القائمة
بالأجسام
أعراض ؟

واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه
ذلك : هل هي أعراض أو صفات ؟

(١) فقال قائلون : نقول : إنها صفات ، ولا نقول هي أعراض ، ونقول :
هي معانٍ ، ولا نقول هي الأجسام ، ولا نقول غيرها ؛ لأن التغاير يقع بين

الأجسام ، وهذا قول « هشام بن الحكم »
(٢) وقال قائلون : هي أعراض ، وليست بصفات ؛ لأن الصفات هي
الأوصاف ، وهي القول والكلام ، كالقول : زيدٌ عالم قادر حيٌ ، فأما
العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست
بصفات .

(٣٩)

واختلفوا : لم سُميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضا ؟
(١) فقال قائلون : سُميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ،
وأنكر هؤلاء أن يُوجَدَ عَرَضٌ لا في مكان أو يحدث عَرَضٌ لا في جسم ،
وهذا قول « النظام » وكثير من أهل النظر .
(٢) وقال قائلون : لم أُسمَّ الأعراض أعراضا لأنها تعترض في الأجسام ؛
لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ، وكالوقت الإرادة
من الله سبحانه والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله
تعالى ، وهذا قول « أبي الهذيل » .
(٣) وقال قائلون : إنما سُميت الأعراض أعراضا لأنها لا بُدَّ لها ، وإن
هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل : (قالوا هذا عارض مُمطرٌنا)
(٤٦ : ٢٤) فسموه عارضا لأنه لا بُدَّ له ، وقال : (تريدون عرض الدنيا)
(٨ : ٦٧) فسعى المال عَرَضًا لأنه إلى إنقضاء وزوال .
(٤) وقال قائلون : سُمِيَ العَرَض عَرَضًا لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من
جنس ما يقوم بنفسه .

(٥) وقال قائلون : سُميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضا باصطلاح من
اصطلاح على ذلك من المتكلمين ؛ فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة

من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة ، وهذا قول طوائف من أهل
النظر منهم « جعفر بن حرب »
(٦) وكان « عبد الله بن كلاب » يسمى المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ،
ويسميا أشياء ، ويسميا صفات

(٤٠)

واختلفوا في قلب الأعراض أجساماً ، والأجسام أعراضاً
(١) فقال قائلون منهم « حفص الفرد » وغيره : جائز أن يقلب الله
الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً ؛ لأنه خلق الجسم جسماً والعرض عرضاً ،
وإنما كان العرض عرضاً بأن خلقه الله عرضاً ، وكان الجسم جسماً بأن
خلقه الله جسماً ؛ فجائز أن يكون الذي خلقه الله عرضاً يخلقه جسماً ، والذي
خلقه جسماً يخلقه عرضاً ، وكذلك زعم أن الله خلق اللون لونا والطعم طعماً ،
وكذلك قوله في سائر الأجناس ، وأن الأشياء إنما هي على ما هي عليه بأن
خلقت كذلك ، وإن الإنسان لم يفعل الأشياء على ما هي عليه ، ولم تسكن على
ما هي عليه بأن فعلها كذلك .

هـ يجوز
قلب الأعراض
أجساماً
والعكس؟

(٢) وقال أكثر أهل النظر بإنكار قلب الأعراض أجساماً والأجسام
أعراضاً ، وقال : ذلك محال ؛ لأن القلب إنما هو رفع الأعراض وإحداث
أعراض ، والأعراض لا تتحمل أعراضاً ، واعتلوا بعلل كثيرة .

(٣) وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز قلب الأعراض منهم « الجبائي » :
لا نقول إن الله خلق الجوهر جوهرها واللون لونا والشئ شيئاً والعرض عرضاً ؛
لأن الله يعلمه جوهره قبل أن يخلقه ، وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه ،
وكذلك قوله فيما سمي به الشئ قبل كونه .

(٤) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : إن الله تعالى خلق الجوهر جوهرًا واللون لونا والشيء شيئًا والحركة حركة ، ولولم يخلق الجوهر جوهرًا ويحدثه جوهرًا لكان قديمًا جوهرًا ، فلما استحال ذلك صح أنه خلقه جوهرًا ، ولولم يخلقه جوهرًا لم يكن الجوهر بالله كان جوهرًا

(٤١)

واختلف الناس في المعاني^(١) . قولهم في المعاني

(١) فقال قائلون : إن الجسم إذا سكن فإنما يسكن (؟) لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركًا أولى من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذى يتحرك [فيه] أولى منه بالحركة قبل ذلك .

قالوا : وإذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركةً للمتحرك لم تكن بأن تكون حركةً [له] أولى منها أن تكون حركةً لغيره ، وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركةً للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعاني كل ولا جميع ، وإنما تحدث في وقت واحد ، وكذلك القول في السواد والبياض ، وفي أنه سواد لجسم دون غيره ، وفي أنه بياض لجسم دون غيره ، وكذلك القول في مخالفة السواد والبياض ، وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض عندهم ، وإن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معانٍ لا كل لها .

وزعموا أن المعاني التى لا كل لها فعلٌ للمكان الذى حلتته ، وكذلك القول في الحى والميت إذا أثبتناه حيا وميتا فلا بد من إثبات معانٍ لا نهاية لها حلت فيهما ؛ لأن الحياة لا تكون حياة [له] دون غيره إلا لمعنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية ، وهذا قول « معمر »

(١) انظر كتاب الانتصار ٥٥ والفرق ١٣٨ والفصل ٤٦/٥

(٢) وسمعت بعض المتكلمين — وهو «أحمد الفرائي» — يزعم أن الحركة حركة للجسم لمعنى ، وأن المعنى الذى كانت له الحركة حركة للجسم حدث لا معنى .

(٣) وقال أكثر أهل النظر : إذا ثبتنا الجسم متحركاً بعد أن كان ساكناً فلا بد من حركة لها تحرك ، والحركة حركة للجسم لا من أجل حدوث معنى له كانت حركة له ، وكذلك القول فى سائر الأعراض .

(٤٢)

هل الحركة حركة لنفسها ؟ واختلف هؤلاء فى الحركة إذا كانت حركة للجسم لا معنى : هل هى حركة حركة لنفسها ؟ له لنفسها أو لمعنى^(١) ؟

(١) فقال «الجبائى» : إنها حركة له لا لنفسها ولا لمعنى .

(٢) وقال قائلون : هى حركة له لنفسها .

(٤٣)

واختلف المتكلمون فى الأعراض : هل يجوز إعادتها أم لا^(٢) ؟

هل يجوز إعادة الأعراض ؟

(١) فقال كثير من المتكلمين منهم «محمد بن شبيب» بإعادة الحركات .

(٢) وحكى «زرقان» عن بعض المتقدمين أن الحركة فى الوقت الثانى هى الحركة فى الوقت الأول مُعَادَة .

(٣) وقال قائلون : الأعراض كلها لا يجوز إعادتها .

(٤) وقال قائلون منهم «الإسكافى» : ما يبقى من الأعراض يجوز أن يُعَادَ ، وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد .

(١) فى الأصول «هل هى حركة له لنفسها ولا لمعنى» صوابه ما ذكرناه

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٣ وما بعدها

(٥) وقال قائلون : ما لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والأزاييح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك فجائز أن يعاد ، وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق . والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٦) وقال قائلون : ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدر على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد ، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد ، وهذا قول « الجبائي » .

وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم في الوجود والتأخير ، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد ، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير ، ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك ، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر مُعَادًا ، ولو كان ذلك جائز — وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الأجسام نهاية — لكان جائزًا أن يفعل ذلك في وقتنا هذا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في أوقات لا تنتهي فيفعله في هذا الوقت ، ولو كان ذلك جائزًا لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لما تزوَّكًا لا كل لها ، وذلك فاسد ، فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات ، وكان يعتلّ بهذا في وقت كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره ، وأن تركًا واحدًا يكون لشيئين .

(٤٤)

هل المبتدأ
هو المعاد ؟

واختلف القائلون إن الأجسام تعاد في الآخرة : هل الذي ابتدئ في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة أم لا ؟

(١) فقال قائلون — وهم أكثر المسلمين — : إن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة .

(٢) وقال « عباد بن سليمان » : لا أقول المعاد هو المبتدأ ، ولا أقول هو غيره ، وكذلك كان يقول : لا أقول المتحرك هو الساكن ، ولا أقول هو غيره ، إذا تحرك الشيء ثم سكن ، وكذلك كان يقول : لا أقول إن المحدث هو الذي لم يكن ، ولا أقول إن ما يوجد هو الذي يعدم .

(٤٥)

واختلف المتكلمون في الأضداد .

قولهم في
الأضداد ؟

(١) فقال « أبراهم الذيل » : هو ما إذا لم يكن كان الشيء ، وإذا كان لم يكن الشيء ، وزعم أن الأجسام لا تتضاد ، وأحال تضادها .

(٢) وقال قائلون : الضدان هما المتنافيان اللذان ينفي أحدهما الآخر . وأنكر « أبو الهذيل » هذا القول ؛ لأن الحرفين يتنافيان ولا يتضادان .

(٣) وقال « النظام » : الأعراض لا تتضاد ، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة ، وهذه كلها أجسام متفاسدة يُفسد بعضها بعضاً ، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان .

(٤) وقال قائلون : الضدان هما اللذان لا يجتمعان ؛ فمعنى أن الشئين ضدان أنهما لا يجتمعان ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .

(٥) وزعم زاعمون أن الشئين قد يتضادان في المكان الواحد كالحرارة والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة واجتماع الشئين وافتراقهما ، ويتضادان في الوقت ، كالقضاء الذي لا يجوز وجوده مع النفي في وقت واحد ويتضادان في الوصف كمنحو إرادة القديم للشيء وكرهته له ، يتضاد الوصف له

بهما ، وأن معنى التضاد التناقى ؛ فإن كان الشيء مما يحل الأماكن
فتضادُ الشئيين فى المكان الواحد تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما فى
الوقت تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما فى الوصف تنافى الوصف
للموصوف بهما .

(٦) وزعم زاعمون أن الضد هو التَّركُ ، وأن ضد الشيء هو تركه .

(٤٦)

واختلفوا : هل يوصف البارى بالتَّرك أم لا ؟ على مقالتين :

هل يوصف
البارى بالتَّرك؟

(١) فقال قائلون : قد يوصف البارى عز وجل بالتَّرك ، وفعله للحركة فى
الجسم تركه لفعل السكون فيه .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يوصف البارى بالتَّرك على وجه من
الوجوه .

(٤٧)

واختلفوا : هل يوصف البارى بالقدرة على أن يُقَدِّرَ خَلْقَهُ على الحياة
والموت أم لا ، وعلى فعل الأجسام أم لا ؟

هل يوصف
بإقدار خلقه على
الحياة والموت

(١) فقال قائلون : البارى قادر أن يُقَدِّرَ عبادَه على فعل الأجسام
والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال ، وهذا قول أصحاب الغلو من
الروافض .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف البارى بالقدرة على أن يُقَدِّرَ عبادَه على فعل
الأجسام ، ولكنه قادر أن يُقَدِّرَهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت

والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .

(٣) وقال قائلون : البازىء قادر أن يُقَدِّرَ عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك ، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقَدِّرَهم على شيء من ذلك ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(٤) وقال قائلون : لا عَرَضَ إلا والبارىء سبحانه جائز أن يُقَدِّرَ على ما هو من جنسه ، ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة ، فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يُقَدِّرَ الله عباده عليها ؛ لأنها أجسام عندهم ، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات ، وهذا قول « النظام » .

(٥) وقال قائلون : جائز أن يُقَدِّرَ الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يُوصَفَ البارىء بالقدرة على أن يُقَدِّرَهم على شيء من ذلك ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

(٤٨)

واختلف المتكلمون فى الترك للشئ والكف : هل هو معنى غير التارك

على أربعة أقاويل :

قولهم فى
معنى الترك

(١) فقال قائلون بإثبات الترك ، وأنه معنى غير التارك ، وأنه كف النفس

عن الشئ .

(٢) وقال قائلون بنفى الترك ، وإنه ليس بشئ إلا التارك ، وليس له ترك

(٣) وقال قائلون : ترك الإنسان للشئ . معنى لاهو الإنسان ولا هو غيره .

(٤) وقال « عباد بن سليمان » : أقول إن ترك الإنسان غير الإنسان ،
ولا أقول الترك غير التارك ؛ لأننى إذا قلت « الإنسان تارك » فقد أخبرت
عنه وعن ترك .

(٤٩)

واختلف المثبتون للترك : هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا ؟ على مقالتين : هل الترك هو
أخذ الضده ؟
(١) فقال قائلون : ترك كل شيء غير أخذ ضده ، وترك السكون هو الإقدام
على الحركة .

(٢) وقال قائلون : ترك الشيء هو أخذ ضده

(٥٠)

واختلفوا : هل يكون الترك الواحد لمتروكين أم لا ؟ على مقالتين : هل يكون
الترك الواحد
(١) فقال قائلون : الترك الواحد يكون لمتروكين ، ويخرج منهما ، وإن
المتروكين يُترك بترك واحد ، وهؤلاء الذين زعموا أن ترك كل شيء غير أخذ ضده
(٢) وقال قائلون : ترك كل شيء فعل سوى ترك غيره ، كما أن الإقدام
عليه سوى الإقدام على غيره ، وأكثر هؤلاء القائلين هم الذين يقولون : إن ترك
الشيء هو فعل ضده ، وزعم بعض القائلين بهذا القول أنه قد يترك أفعالا كثيرة
بترك واحد .

(٥١)

واختلفوا في الأفعال المتولدة : هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا ، وهى
هل الأفعال
المتولدة
كنحو الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع ؟
يجوز تركها ؟
على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز على الأفعال المتولدة للترك ، وهذا قول « عبّاد »
و « الجبّائي »

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن تترك الأفعال المتولدة ، وإن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه .

(٥٢)

هل يترك مالا
يخطر بالبال؟
واختلفوا فيه من وجه آخر ، وهو اختلافهم في الترك : هل يترك الإنسان
مالا يخطر بباله أم لا ؟

(١) فزعم بعض المتكلمين أنه قد يترك مالم يخطر بباله .

(٢) وقال بعضهم : لست أكفّ إلا بعد دايع إلى الكفّ ، ولا أقدم إلا
بعد دايع إلى الإقدام .

(٣) وقال بعضهم : من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر ، وهو المباشر وكثير
من المتولدات ، وأكثر المتولدات يستغنى عن الخاطر ، ولكن قد أنكر الخاطر
يدعو إلى الترك ، وزعموا أيضا أنهم يتركون مالا يعرفونه قطّ ولم يذكروه

(٤) وزعم بعضهم أن الإرادة لا تقع بخاطر ، ولا يدعو إليها داع .

(٥٣)

هل الترك من
أفعال القلب؟
واختلفوا في الترك : هل هي أفعال القلب ؟ على مقالتين :

(١) فزعم بعضهم أن الترك كلها من أفعال القلوب

(٢) وزعم بعضهم في الإقدام مثل ذلك ، وزعم سائرهم أن الترك
والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب .

(٥٤)

- واختلفوا في الترك من وجه آخر
هل يحتاج الترك إلى إرادة ؟
(١) فقال بعضهم : الإقدام يحتاج إلى إرادة ، والكف لا يحتاج إلى إرادة ، وأبى ذلك أكثرهم .
(٢) وزعمت جماعة منهم أن كثيرا من الإقدام يستغنى عن الإرادة ، وأبوا أن يكون الكف مستغنيا عنها .

(٥٥)

- واختلفوا في الترك : هل هو باقٍ أم لا ؟
هل الترك باقٍ ؟
(١) فقال بعضهم : إن الترك لا يجوز عليه البقاء ، وقد يجوز البقاء على غير الترك من الأعراض .
(٢) وقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى ، لا الترك ولا غيره .
(٣) وزعم بعضهم أنه قد يبقى ، وأن أكثر ما يُقدّم عليه كذلك .

(٥٦)

- واختلفوا فيه من وجه آخر :
هل يجوز فعل المتروك ؟
(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن أفعل ما تركته بعد أن تركته
(٢) وقال بعضهم : هذا محال ممتنع

(٥٧)

- واختلفوا فيه من وجه آخر
هل يترك فعلين في حالة واحدة ؟
(١) فزعم بعضهم أنه قد يترك فعلين وأكثر من ذلك في حالة واحدة .

(٢) وقال بعضهم : ليس يتهبأ في حالٍ إلا تركُ فعلٍ واحد فقط

(٥٨)

واختلفوا فيه من وجه آخر

(١) فقال بعضهم قد أترك الكون في المكان العاشر بترك متولد

(٢) وأبى هذا حذاقهم

(٥٩)

واختلف المتكلمون فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات :

قولهم فيما
يقع بالحواس ؟

(١) فقال بعضهم : إن كانت أسبابه من ذوى الحواس فهو له ، وإن كانت من الله سبحانه فهو له ، وإن كانت من غير الله سبحانه وغير ذوى الحواس فهو له ، وكل من ادعى فعله ممن ذكرنا فليس يفعله بزعمه إلا اختياراً لجملة قولهم إنهم جعلوا الإدراك تابعاً لأسبابه .

(٢) وقال بعضهم : هو من ذوى الحواس وله ، إلا أنه ليس باختيار ، ولكنه فعل طبايع ، وتحقيق قول أصحاب الطبائع أن الإدراك فعل لمحله الذى هو قائم به ، وهم أصحاب « معمر » .

(٣) وقال بعضهم : هو لله دون غيره بإيجاب خلقه للحواس ، وليس يجوز منه فعل إلا كذلك ، وهذا قول « إبراهيم النظام » .

(٤) وقال بعضهم : هو لله لطبيعة يُحدثها في الحاسة مولدة له ، وهذا قول « محمد ابن حرب الصيرفي » وكثير من أهل الأئمة

(٥) وقال بعضهم : هو الله يبتدئ ابتداءً ، ويختاره اختراعاً إن شاء أن

يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص محاذ والضياء متوسط ، وإن شاء أن يخلقه في المَوَاتِ فَعَلْ ، وهذا قول « صالح قُتْبَة » .

(٦) وقال قائلون : الإدراك فعلُ الله يختره ، ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء متصلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك ، ولا يجوز أن يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى ، ولا يجوز أن يفعله مع الموت .
(٧) وقال « ضرار » : الإدراك كَسَبٌ للعبد خَلَقَ الله .

(٨) وقال بعض البغداديين : الإدراك فعل للعبد ، ومحال أن يكون فعلاً لله عز وجل

(٦٠)

واختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختاراً له في سبب الإدراك . قولهم في (١) فقال قائلون : سبب الإدراك متقدم له والفتح ، وهو الإرادة الموجبةُ سبب الإدراك للفتح ، والفتح والإدراك يكونان معاً .

(٢) وقال قائلون : الفتح سبب الإدراك ، وليس يقع إلا بعد فتح البصر ، وكذلك الإحراق يكون بعد تماسسة النار للشيء .

(٣) وقال بعضهم : يجوز أن يكون اعتماد الجفن الأعلى على الجفن الأسفل لارتفاع غيره ، وهو الذي يوجب الإدراك ، وليس يوجب الفتح قبله ، وليس يقع الفتح قبله .

(٤) وقالت طائفة أخرى غير هذه الطائفة : الفتح سببه ، ومعه يقع ، لا قبله ولا بعده .

(٦١)

واختلفوا كيف يُدْرِك المدركُ للشيء ببصره ^(١) ؟

كيف يدرك
المدرك ببصره؟

(١) انظر شرح المواقف (٧/ ١٩٢ - ٢٠٠)

(١) فقال قائلون : لا يدرك المدركُ للشيء ببصره إلا أن يطفّر البصر إلى المدرك فيداخله

وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يدركُ المحسوسَ بحاسةٍ إلا بالمدخلة والاتصال والمجاورة ، وهذا قول « النظام » .

وحكى عنه « زرقان » أنه قال : إن الأشياء تدرك^(١) (؟) على المدخلة ، الأصوات والألوان ، وزعم أن الإنسان لا يدرك الصوت إلا بأن يصاكه وينتقل إلى سَمْعِهِ فيسمعه ، وكذلك قوله في المشبوم والمذوق .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الحواس المدخلة والمجاورة والاتصال ؛ لأنها أعراض ، وزعموا أن البصر محالٌ أن يطفّر ، وكذلك سائر الحواس ، ولكن الراى لا يرى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه ، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامته أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة ، وإذا سمع (؟) الشيء فمحال أن ينتقل سَمْعُهُ^(٢) (؟) إليه أو ينتقل إلى سَمْعِهِ (؟) بل يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفّر إليه ويدخله ، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سَمْعُهُ إليه أو ينتقل إلى سَمْعِهِ ؛ لأن المسموع (؟) عَرَضٌ لا يجوز عليه الانتقال ، وكذلك شَمُّه للرائحة وذوقه للطعم ، لا بأن ينتقل إليه الطعم والرائحة .

(٣) وقال قائلون : محال أن تدرك الأعراض بالاتصال أو تسمع بالأذان أو تشم أو تذاق أو تلمس ؛ لأنه لا يرى عنده إلا جسم ، ولا يسمع إلا جسم ؛ لأن الأصوات أجسام عند قائل هذا القول ، وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس عند قائل هذا القول إلا جسم ، والقائل بهذا القول « النظام » .

(٤) وقال قائلون : لا يذاق ويرى ويشم ويلمس إلا جسم ، وقد يسمع ما ليس بجسم ، والقائل بهذا القول بعض أهل النظر .

(١) في نسخة « إن الإنسان يدرك » وهو أقرب لما بعده .

(٢) كذا ، لكن الملائم لما بعده « وإذا أبصر الشيء فمحال أن ينتقل ببصره »

(٥) وقال قانون : قد يجوز أن تُرى الأعراض وتُسمع وتشم :
وتذاق وتلمس .

(٦٢)

واختلفوا في الإدراك من وجه آخر .

(١) فقال بعضهم : محله القلب ، وهو علمٌ بالمُدرَك ، وليس في الحُدقة إلا انتصابُ العينِ حيالَ المُدرَك إذا قابله بها الإنسان أو القلب ^(١) (٢) إذا قابلهما ، وسمي بعضهم هذا الفعل رؤيةً .

اختلافهم
في محل
الإدراك

(٢) وقال بعضهم : بل الرؤية والإدراك واحد ، وفي العين يكون ، وهو غير العلم ، وقالوا في إدراك [سائر] الحواس على هذا النحو .

(٣) وقال بعضهم : الإدراك يكون في بعض الحُدقة ، وهي جنسه ، والعلم في القلب دون غيره ، وقالوا في سائر الأجناس كقولهم في هذا .

(٦٣)

واختلفوا في الإدراك : هل يجوز أن يكون فعلا للشيء الذي أدركه المدرَك ؟ على مقلتين : هل يكون الإدراك فعلا للشيء الذي أدركه المدرَك ؟

هل يكون
الإدراك فعلا
للشيء الذي أدركه
المدرَك ؟

(٢) وقال قانون : قد يكون الإدراك فعلا للشيء الذي أدركه ، كالرجل يكون قائما لبصره فيَرِدُ عليه الشيء فيراه ؛ فالرؤية فعلٌ للوارد .

ولبعض الناس في الإدراك قول ليس من جنس هذه الأقاويل ، وهو أنه زعم أن البصر قائم في الإنسان ، وإن كان مطبق الأجناس ؛ لأنه بصير وإن كان كذلك ، [و] إذا قابل الشخصُ بصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه

(١) القلب ، هنا : العكس ، والمراد أن المدرَك إذا قابل حُدقة الإنسان لم يكن ثم انتصاب الحُدقة .

وفيق العلم به في تلك الحال، والعلم عنده قد كان قبل ذلك مستوراً في القلب ممنوعاً من الوقوع بالمعلوم، فلما زال مانعه وقع ولم يحدث؛ لأنه قد كان قبل ذلك موجوداً كما وصفنا، وكذلك قوله في البصر (٢)

* * *

(٦٤)

قوهم في الحال
ما هو ؟

واختلف المتكلمون في الحال، ما هو ؟
(١) فقال قائلون : هو معنى تحت القول لا يمكن وجوده، ثم اختلف هؤلاء ؛ فقال قائلون : هو اجتماع الضدين وكل مذكور لا يتبهاً كونه، وقال بعضهم : هو الضدان يجتمعان .

(٢) وقال قوم سوى هؤلاء : هو القول المتناقض، ثم اختلفوا في ماهية القول المتناقض ؛ فقال قوم : هو قولك فلان قائم قاعد، وما كان في نبحاره، وقال بعضهم : ليس هذا هكذا ؛ لأن قاعداً إثبات كما أن قائماً إثبات، والإثباتان لا يتناقضان، وإن فسداً أو فساد أحدهما، وإنما يقع التناقض والتنافي في قولك فلان قائم لا قائم، وليس بقائم وهو قائم ؛ لأن الثاني نفى لمعنى الأول .

(٣) وقال قوم آخرون : كل كلام لا معنى له فهو محال .
(٤) وقال قوم آخرون : كل قول أزيل عن منهاجه واتسق على غير سبيله وأحيل عن جهته وضم إليه ما يبطله ووُصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه فهو محال، وذلك كقول القائل : أتيتك غداً، وسأتيك أمس^(١)، وهذا قول « ابن الراوندي » .

* * *

(٦٥)

هل الكذب
من المحال ؟

واختلفوا في باب آخر من هذا الكلام
(١) الفعل في العبارة الأولى يدل على الزمن الماضي بصيغته ؛ فالتصال الظرف الدال على المستقبل به أزاله عن منهاجه، والعبارة الثانية بالعكس .

(١) فقال قائلون : المحال لا يكون كذبا ، والكذب لا يكون محالا .

(٢) وقال قائلون : كل كذب محال ، وكل محال كذب .

(٣) وقال قائلون : من الكذب ما ليس بمحال ، والمحال كله كذب ، ومنهم من يقول : إذا قال « العاجز قادر » فلم يُحل ، ولكنه كذب ، إلا أن يكون قد وصفه بالقدرة على ما لا يجوز أن يقدر عليه ، فإذا قال « الغائب حاضر » فكذلك ، وإذا قال « القديم محدث » فهذا محال ؛ لأن هذا مما لا يجوز أن يكون ، وقد كان يمكن أن يكون العاجز قادراً والغائب حاضراً .

(٦٦)

قولهم في العلة

واختلفوا في العلل على عشرة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : العلة غلتان ؛ فعلة مع المعلول ، وعلة قبل المعلول ، فعلة الاضطرار مع المعلول ، وعلة الاختيار قبل المعلول ، فعلة الاضطرار بمنزلة الضرب والآلم إذا ضربت إنسانا فألم ؛ فالآلم مع الضرب وهو الاضطرار ، وكذلك إذا دفعت حجراً فذهب ؛ فالدفع علة للذهاب ، والذهاب ضرورة وهي معه .

وقالوا : الأمر علة الاختيار ، وهو قبله ، والعلة (؟) علة الفعل وهي قبله ^(١)

(٢) وقال بعضهم : علة كل شيء قبله ، ومحال أن تكون علة الشيء معه ،

وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئاً فعمله بأنه حامل له بعد جملة يكون بلا فصل ، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تسكون بعد الكفر بلا فصل ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » والأول قول « الإسكافي » .

(٣) وقال بعضهم : العلة قبل المعلول حيث كانت ، والعلة غلتان : علة

موجبة وهو قبل الموجب [وهي] التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في

(١) لعل صواب العبارة « والاستطاعة علة الفعل وهي قبله » وانظر القول

الخامس في هذه المسألة .

معناها ، ولم يحزمه ترك لها أرادته^(١) بعد وجودها ، وعلة قبل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، وذلك لأنني قد أقول : : أطعتُ الله لأن الله أمرني ، أعني لأجل الأمر ، ورغبتُ في طاعة الله وأثرتها ، وقد تمكنني مخالفة الأمر وتركُ للأمور به ، قد كان ذلك من كثير من الخلق ، ومثله قوله : إنما جئناك لأنك دعوتنا ، وجئتك لأنك أرسلت إلى

(٤) وقال قائلون : العلة علتان : علة قبل المعلول ، وهي متقدمة بوقت واحد ، وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك ، وهذا قول « الجبائي » .

(٥) وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وما تقدم وجوده وجود الشيء فليس بعلة له ، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل ، وأنها لا تكون إلا معه .

(٦) واختلفوا فيما بينهم : فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة ، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، وهذا قول « إبراهيم النجاري »

(٧) ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة ، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار .

(٨) وقال بعض هؤلاء : في المدرك للشيء طبيعة تؤلّد الإدراك ، وأجى ذلك بعضهم .

(٩) وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علة ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .

(١٠) وقال قائلون : العلة منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول ، وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقى التي أبني عليها حركتي ،

(١١) كذا ، ولعل صواب العبارة « ولم يحزمه ترك لما أرادته بعد وجودها » بدليل ما ذكره عنهم في النوع الثاني من نوعي العلة .

وعلة تكون بعد ، وهى الغرض ، كقول القائل : إنما بنيت هذه السقيفة
لأستظل بها ، والاستظلال يكون فيما بعد ، وهذا قول « النظام » .

* * *

(٦٧)

واختلف الناس فى المعلوم والمجهول

(١) فقال قائلون : الإنسان إذا علم شيئاً - قديماً كان ذلك الشيء - أو مُحدثاً -
لم يجهل أن يجهل فى حال علمه على وجه من الوجوه .
قولهم فى المعلوم والمجهول

(٢) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهل فى حال علمه
من وجه من الوجوه .

(٣) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهل فى حال علمه
من غير الوجه الذى علمه منه ، كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى
وأنها من فعل المختار وأنها تحدث فى المكان الثانى ، وكالإنسان الذى يعرف
الأجسام ويجهل أنها مُحدثة .

قالوا : ومن المحال المنتع أن يكون الإنسان عالماً بأن الجسم موجود وهو
يجهل أنه موجود ، أو يكون عالماً بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى ،
ولكن ليس بمحال أن يعلم الحركة موجودة من يجهل أنها مُحدثة فى المكان الثانى
وأنها من فعل الله سبحانه أو مما أقدّر عليه الحيوان ، وهذا قول « أبى الهذيل »
و « بشر بن المعتز » .

(٤) وقال « النجّار » وأصحابه : أما المحدثات فقد يجوز أن يجهل وتعلم من
وجهين فى حال واحد ، وأما القديم فلن يجوز أن يعرفه من يجهل على وجه
من الوجوه .

واعتتلوا في ذلك بأن زعموا أن للمحدثات أمثالا ونظائر، وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة ، كالبياض الذي هو نوع من أنواع الألوان ، وله أمثال ونظائر ؛ فقد يجوز أن يعرفه لونا من لا يدري من أى أنواع الألوان هو .

قالوا : وقد يجوز أن يعرفه بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص ، وقد يجوز أن يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس ، والخبر العام هو قول النبي صلى الله عليه وسلم : أعلموا لونا قد حدث في يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : أعلموا أن ذلك اللون بياض .

وقد قال بهذا القول قوم غير « التجار » وأصحابه .

* * *

(٦٨)

هل يعلم الشيء الواحد بعلمين ؟ ثم اختلفوا في معرفته من جهة الحس .
(١) فقال بعضهم : إذا رأى الملون بالبصر أبيض علم أن فيه بياضا هو غيره ، والبياض لا يجوز عليه الحس بوجه من الوجوه .

(٢) وقال بعضهم : بل قد يحس البياض والأبيض جميعا في حال واحدة ، ومحال أن يرى أحدهما من لا يرى الآخر .

فأما الذين زعموا أن اللون هو الذي يرى دون الملون فإنهم أبوا المجهول والمعلوم ، وأنكروه إنكاراً شديداً ، وهذا قول « النظام » .

(٣) وزعم بعضهم أن الشيء لا يعلم بعلمين في حال واحدة ، قالوا : وما علم باضطرار فمحال أن يُعرف باختيار ، وما عُرف باختيار فمحال أن يُعرف باضطرار .

(٤) وقال بعضهم : قد يجوز أن يعلم الشيء بعلمين في حال واحدة ، وقد يجوز أن يكون العلمان جميعاً اضطراباً ، وقد يجوز أن يكونا اختياراً .

قالوا : فإن كان المعلوم جسماً فقد يجوز أن يُعلم بعلوم كثيرة بعضها اضطراراً وبعضها اختياراً ، وإن كان عَرَضاً فلن يُعلم إلا باختيار ، ولكنه قد يجوز أن يُعلم بعلوم كثيرة في حال ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(٥) وزعم بعضهم أنه قد يعرف العرض باضطرار ، كما يعرف باختيار ، وأن العلمين جميعاً قد يجوز اجتماعهما في حال .

(٦) وزعم بعضهم أن القديم لا يُعلم بعلم واحد ، ولكن بعلوم كثيرة ، ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، وزعم صاحب هذه المقالة أنه لا يعرف الله سبحانه مَنْ يجهل أنه يعرف الأشياء قبل كونها ، وأن الأبصار لا تقع عليه ، وأن التحرك ليس بجائز عليه ، وأنه أحدث طعم البطيخ [و] الخلاء ، هذا قول « النظام » . قال : وكل من علم أن الله أحدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم ، وأن الأبصار لا تقع عليه ، وأنه خلق طعم البطيخ ورأى رُوحه ؛ فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلخ من العلم بأنَّ له مُحَدِّثاً ، وأنه مُحَدَّثٌ ، وأنه مَرَبُوبٌ ، وأن له ربّاً ، وقد يجوز في زعمه أن يعرف الحركة من يجهل أنها لا تبقى ، وأن الإعادة لا تجوز عليها .

وصاحب هذه المقالة قد قاس بعض ما بقي على من أنكر المعلوم والمجهول وأنكر^(١) (؟) بقی عليه ، وعليهم إكفار المتأولين جميعاً وتجهيلهم ، وهذا قول أكثر « البغداديين » .

(٧) وزعم بعض الذين أنكروا المعلوم والمجهول أنه قد يعرف الله سبحانه مَنْ لا يعرف أنه أحدث شيئاً ، ومن يعتقد أن الأجسام من فعل غيره ، وأنه يرى بالأبصار ، وأنه في مكان دون مكان .

قالوا : مِنْ قَبْلِ أَنْ الدليل الذي دلَّ على أنه موجود هو الدليل الذي دلَّ

(١) لا يظهر لنا وجه لكلمة « أنكر » ولعل أصل العبارة « وبقي عليه وعليهم إكفار المتأولين جميعاً وتجهيلهم » فتأمل جيداً .

على أنه لا يُرى بالأبصار ، وأنه بكل مكان ، والوجه الذى من قبله يعلم أنه موجود هو الذى من قبله يعلم أن الحيز لا يقع عليه ، والوجه الذى من قبله عرف أنه أحدث جسماً واحداً هو الوجه الذى من قبله يعرف أنه أحدث جميعها ، وهذا قول « البغداديين » .

(٨) وزعم « الإسكافى » أن الوجه الذى من قبله يعلم أن الله قادر على العدل هو الوجه الذى من قبله يعلم أنه قادر على الجور ، وأن الدليل الذى دلّ على ذلك واحد^(١) .

وزعموا جميعاً أن الدليل الذى دلّ على أنه خلق واحداً من القوى وواحداً من الألوان هو الدليل الذى دلّ على أنه خلق جميعها ، وأنه قد يجوز أن يعلم أن الله قادر على العدل من لا يعلم أنه قادر على الجور . وزعموا أيضاً أنه قد يجوز أن يعلم أن الله سبحانه خلق ألوان الزنبرخ من يجهل أنه خلق ألوان البطيخ والحلواء .

(٩) وزعم كثير منهم أنه لا يقدر على فعل الإيمان والكفر إلا مُحَدَّثٌ ، وأن الأبصار لا تقع إلا على مُحَدَّثٍ .

ثم زعموا أنه قد يجوز أن يعرف الله سبحانه مَنْ يعتقد أنه يقدر على فعل الكفر والإيمان ، وإن كان لا يقدر عليهما إلا مُحَدَّثٌ ، ومحال أن يعرفه مَنْ يعتقد أن الأبصار تقع عليه من أجل أن الأبصار لا تقع إلا على مُحَدَّثٍ .

قال : وَمَنْ زعم أن الله سبحانه يقدر أن يتحرك فهو لا يعرفه ؛ لأنه لا يقدر على التحرك إلا مُحَدَّثٌ ، وقد يجوز أن يعرفه من يعتقد أنه يقدر على كلام الخلق وما توجهه أفعالهم ، وإن كان ذلك لا يقدر عليه إلا مُحَدَّثٌ .

(١٠) وكان « أبو الحسين الصالحى » يزعم أن العلم بأن الجسم موجود يصير علماً بأنه مُحَدَّثٌ إذا علم الإنسان مُحَدَّثَ الجسم ، لا من أجل حدوث معنى

(١) ولكن دليلاً آخر قد قام على أنه سبحانه لا يفعل الجور .

غير العلم ، ولكن بحدوث العلم بالحديث ، كالرجل لا يكون له أخ ثم يكون له [أخ فيصير] أخا لحدوث أخيه ، لا لحدوث معنى فيه ، وأن العلم بالله عِلْم واحد ، والعلم بأنه موجود لا كالأجودين هو العلم بأنه شيء لا كالأشياء ، عالم لا كالعلماء ، حتى لا كالأحياء ، قادر لا كالقادرين ، وأن معنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء .

وكان يزعم أن الباري لا يعلم بعلمين ، وأنه لا يجوز أن يجهل الباري من علمه من وجه من الوجوه في حال علمه به ، وأجاز أن يكون شيء معلوماً مجهولاً من وجهين ، قديماً كان أو محدثاً .

(١١) وزعم المنكرون للمعلوم والمجهول أن العلم بأن الجسم مُحدث علم بمحدثه ، وكذلك الجهل بأنه محدث جهل بمحدثه ، لا به .

(١٢) وقال من جوز أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين : العلم بأن الجسم محدث علم به ، والجهل بأنه محدث جهل به .

(١٣) وذكر بعض أهل النظر أنه قد يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من جهة من يجهله موجوداً من جهة أخرى ، كالرجل يعلم الشيء خبراً ، ويجهله حساً ، [...] قول النبي [...] وأما أهل النظر كلهم هذا (٩) ممن جوز المعلوم والمجهول ، وقال : [لا] يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من يجهله موجوداً ، ويعلمه مُحدثاً من يجهله محدثاً من وجه آخر ، فهذا مالا يجوز (٩) (١)

(٦٩)

واختلفوا : هل يكون علم واحد بمعلومين أم لا (٢) ؟

(١) فأنكر ذلك مفكرون .

(٢) وأجازه مجيزون .

(١) في هذا الموضع اختلال سببه بياض في المواضع المشار إليها .

(٢) انظر كتاب أصول الدين (ص ٣٠ وما بعدها) .

هل يعلم
معلومات
بعلم واحد ؟

وقال بعض من أجاز علم واحد بمعلومين : يجوز أن يكون علم واحد
بملا كل له ، وهو كعلمنا أن معلومات الله لا كل لها ، وهو علم الجملة .

ذكر اختلاف الناس في النفي والإثبات ، وفي الأمر هل يكون نهياً على
وجه من الوجوه ، وفي الإرادة هل تكون كراهةً على وجه من الوجوه ، وفي
الأخذ هل يكون ترزكاً ؟

(٧٠)

اختلف الناس في النفي والإثبات ، وهل يكون المثبتُ منفيًا ؟ على مقاتلين :
(١) فقال قائلون : قد يُثبت الشيء على وجه ، وينفى على غيره ، وذلك
كالجسم يكون موجوداً ويكون غير متحرك ، فيثبت الإنسان موجوداً ، وينفيه
أن يكون متحركاً ؛ فالنفي والإثبات واقعان عليه .

هل يكون
المثبت منفيًا ؟

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من أجاز أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً
من وجهين ، ومنهم من أنكر أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين مع إقراره بأنه
يكون مثبتاً منفيًا من وجهين .

(٢) وقال قائلون : محال أن يكون المثبتُ منفيًا والمنفى مُثبتاً على وجه من
الوجوه ؛ لأن المثبت هو الكائن الثابت الغابر ، والمنفى هو الذي ليس بكائن
ولا موجود ؛ فمحال أن يكون الشيء كائناً لا كائناً في وقت واحد .

وزعموا أن إثبات الجسم متحركاً إثبات حركته ، وكذلك إثباته ساكناً
إثبات سكونه ، والنفي لـ [ن] يكون متحركاً نفياً لحركته ، والنفي لأن يكون
ساكناً نفياً لسكونه ؛ وكذلك إثبات العالم منا عالماً والجاهل منا جاهلاً والفاعل
فاعلاً ، والنفي لـ [ن] يكون فاعلاً على هذا الترتيب .

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من أنكر أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين ، كما أنكر أن يكون مثبتاً منقياً من وجهين ، ومنهم من أجاز أن يكون مجهولاً معلوماً من وجهين مع إنكاره أن يكون مثبتاً منقياً ، وهو « الجبائي » ومن قال بقوله .

(٧١)

واختلفوا في الأمر بأن يكون متحركاً ، والنهي عن أن يكون متحركاً على إذا أمر بالتحرك فما المأمور به ؟ ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الأمر للإنسان بأن يكون متحركاً أمرٌ بغيره ، وهو حركته .

ومن هؤلاء من زعم أن إثباته متحركاً إثبات ع[ي]نه مع قوله : إن الأمر له بأن يكون متحركاً أمرٌ بحركته .

(٢) وقال قائلون : الأمر له بأن يكون متحركاً أمرٌ بنفسه أن تكون متحركة ، والنهي له عن أن يكون متحركاً نهى عن نفسه أن تكون متحركة ، لاعتباره غيره ، وكذلك الأمر له بأن يكون فاعلاً .

قال : ولا أقول : أمر بنفسه وأسكت ؛ لئلا يؤهم أنه أمر بنفسه أن يكون موجوداً ، ولكني أقول : أمر بنفسه أن تكون متحركة .

(٣) وقال قائلون : لا أقول إن الإنسان أمر بأن يكون متحركاً على الحقيقة ، ولكن أقول : أمر في الحقيقة بالحركة ، وكذلك قوله في السكون وفي سائر ما يقع الأمر به ، وهذا قول بعض الحوادث^(١) .

(١) كذا ، ولا يستقيم ، ولم نحزر أصله .

(٧٢)

هل يكون الأمر نهياً ؟ هل يختلف الناس في الأمر بالشئ : هل يكون نهياً على وجه من الوجوه ؟ على مقلتين :

(١) فقال قائلون : الأمر بالشئ نهى عن تركه ، وكذلك الإرادة لكون الشئ كراهة لكون تركه ولأن لا يكون ، ومنعوا أن يكون العلم بشئ جهلاً بغيره ، والقدرة على الشئ مجزأً عن تركه .

(٢) وقال قائلون : الأمر بالشئ غير النهى عن تركه ، وكذلك الإرادة للشئ غير الكراهة لتركه .

فأما اختلافهم في أخذ الشئ هل يكون تركاً لضده . فقد ذكرناه عند ذكرنا اختلافهم في الترك .

(٧٣)

هل الأعراض عاجزة وموات ؟ واختلاف المتكلمون في الأعراض : هل هي عاجزة جاهلة وموات أم لا ؟ على مقلتين :

(١) فقال قائلون : هي جاهلة ، بمعنى أنها ليست بعالمة ، وهي عاجزة بمعنى أنها ليست بقادرة ، وهي موات بمعنى أنها ليست بحية ، حكى ذلك عن « العطوى »^(١) .

(٢) وأبى أكثر أهل الكلام أن يُطلقوا ذلك فيها على وجه من الوجوه .

(٧٤)

قولهم في التولد : هل يختلف المتكلمون في باب التولد^(٢) — كنعو ذهاب الحَجَر الحادث عند دَفْعَةِ الدافع له ، وكنعو انحذاره الحادث عن طَرَحِهِ ، وكنعو الألم الحادث

(١) العطوى : أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن عطية ، العطوى

(٢) انظر الانتصار ٧٦ ، وأصول الدين ١٣٧ ، والفصل ٥ / ٥٩ ، والمواقف

٨ / ١٥٩ وما بعدها ، والتجريد ١٧٣ وما بعدها .

عند الضرب ، وخروج الروح الحادث عند الوجبة ، والألوان الحادثة عند الضربة وما أشبهها من الأسباب ، والطعوم الحادثة والأرايح وما أشبه ذلك .

(١) فقال قائلون : ما تولد عن فعلنا ، كنعوا الأحر^(١) (٢) الحادث من البياض والحمرة ، وطعم الفالوذج عند جمع النشا والسكر وإنضاجه ، وكنعوا الرائحة الحادثة ، والألم الحادث عند الضرب ، واللذة الحادثة عند أكل الشيء ، وخروج الروح الحادث عند الوجبة ، وخروج النطفة الحادث عند الحركة ، وذهاب الحبر عند الدفعة ، وذهاب السهم عند الإرسال ، والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا ، كل ذلك فعلنا حادث عن الأسباب الواقعة منا ، وكذلك انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعل من أتى بسببه ، وكذلك صحة اليد بالحبر وصحة الرجل بالحبر فعل الإنسان ، وكذلك زمانة الرجل إذا كسرها الإنسان أو أوهأها حتى تزمن ، وكذلك إدراك جميع الحواس فعل الإنسان .

وزعم قائل هذا القول أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك فالإدراك زعم فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمى الإنسان غيره فالعمى فعله في غيره . وزعم قائل هذا القول أن الإنسان يفعل في غيره بسبب يُحدِثه في نفسه ، ويفعل في نفسه أفعالا متولدة وأفعالا غير متولدة .

وزعم قائل هذا القول أن الناس يفعلون لونَ الناطف^(٣) وبياضه ، وحلاوة الفالوذج ورائحته ، والألَم واللذة والصحة والزمانة والشهوة ، وهذا قول « بشر بن المعتز » رئيس البغداديين من المعتزلة .

(٢) وقال « أبو الهذيل » ومن ذهب إلى قوله : إن كل ما تولد عن فعله مما تعلم [كيفيته] فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحبر (١) كذا . (٢) الناطف : ضرب من الحلواء .

عند دفعه له ، وكذلك انحدازه عند زجة الزاج به من يده ، وتصاعده عند رمية الرامي [به] صعداً ، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيثين ، وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عَرَضاً ؛ فذلك كله فعله .

وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ؛ فأما اللذة والألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والنشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله ؛ فذلك أجمع عنده فعلُ الله سبحانه .

وكان « بشر بن المعتز » يجعل ذلك أجمع فعلاً للإنسان إذا كان سببه منه .

وكان « أبو الهذيل » يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله ، ولا يعلم كيفيته ، وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون والإرادة والعلم ، وما يعرف كيفيته ، وما يتولد عن الحركة والسكون في نفسه ، أو في غيره ، وما يتولد عن ضربه ، والاصطكاك الذي يفعله بين الشيثين .

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها في نفسه ، وأن إنساناً لو رمى إنساناً بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المرءى ثم وصل السهم إلى المرءى فأكله وقتله أنه يحدث الألم والقتل الحادث بعدُ حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حيٌّ ، وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ لسبب كان منه وهو حيٌّ ، وليس يجوز عنده ولا عند « بشر بن المعتز » أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً ..

(٣) وقال « إبراهيم النخعي » : لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وإن الصلاة والصيام والإرادات والسكرات والعلم والجهل

والصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته وسائر أفعاله حركات ، وكذلك سيكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين : أى تحرك فيه وقتين . . . وكان يزعم أن الألوان والطعوم والأرييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة ، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام ، واللذة أيضاً ليست من فعل الإنسان عنده

وكان يقول : إن ما حدث في غيره حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتضاعده عند زجة الزاج به صعداً ، وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولدة

وكان يقول فيما حكى عنه : إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة ، وإن الجسم في كل وقت يُخلق

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح ، وأنه يفعل في نفسه ، واختلف عنه : هل يفعل في ظرفه وهيكله ؟ فالحكاية الصحيحة عنه أنه يفعل في ظرفه ، ومن الناس من يحكى عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه

(٤) وقال غيره من المتكلمين : إن الإرادات والكرهات والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكوت غير الحركات والسكون ، وهو « أبو الهذيل » (٥) وقال « معمر » : الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكونا ، وإنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكرهات والنظر والتشيل ، وإنه لا يفعل في غيره شيئاً ، وإنه جزء لا يتجزأ ، ومعنى لا يتقسم ، وإنه في هذا البدن على التدبير له لا على المماسّة والحلول

وزعم أن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة

وحراة وبرودة ورطوبة وييبوسة فهو فعلٌ للجسم الذى حلّ فيه بطبعه ، وأن
لَمَوَاتَ يفعل الأعراض التى حلت فيه بطبعه ، وأن الحياة فعلُ الحَيِّ ، وكذلك
القدرةُ فعل القادر ، وكذلك الموت فعل المَيِّت .

وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضاً، ولا يُوصَفُ بالقدرة على عَرَضٍ، ولا على
حياة ولا على موت، ولا على سَمْعٍ، ولا على بصرٍ، وأن السمع فعل السميع ، وكذلك
البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المُدْرِك ، وكذلك الحسّ فعل الحساس ،
وكذلك القرآن فعل الشيء الذى سَمِعَ منه إن كان مَلَكاً أو شجرة أو حجراً ، وإنه
لا كَلَامَ لله عز وجل فى الحقيقة ، تعالى ربنا عن قوله علواً كبيراً

وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التلوين والإحياء والإماتة ، وليس ذلك
أعراضاً ؛ لأن البارئ عز وجل إذا لَوّن الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن
يتلَوّن أم لا ، فإن كان من شأنه أن يتلَوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه ،
وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله ، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً
لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خَلْقاً لغيره ، وإن لم يكن طبع الجسم أن
يتلَوّن جاز أن يلَوّنه البارئ فلا يتلَوّن

(٦) وقال «صالح قبة» : إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه ، وإن ما حدث
عند فعله - كذهاب الحجر عند الدفعة ، واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والألم
عند الضربة - [فإن الله سبحانه الخالق له] وكذلك المبتدئ له ، وجائز أن يجمع الحجر
الثقيل الجوَّ الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ، ويخلق سكوناً ، وجائز
أن يجتمع النار والحطب أوقاتاً كثيرة ، ولا يخلق الله احتراقاً ، وأن توضع الجبال على
الإنسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند دفعة الدافع له ،
ولا يخلق إذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعاً واعتمدوا عليه ، وجائز أن يحرق
الله سبحانه إنساناً بالنار، ولا يألم ، بل يخلق فيه اللذة ، وجائز أن يضع الله سبحانه
الإدراك مع العمى والعلم مع الموت

وكان يُحَوَّر أن يرفع الله سبحانه ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة، ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئاً وبلغنى أنه قيل له: فافتكر أن تكون فى هذا الوقت بمكة جالساً فى قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق فىك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متؤف ؟ قال : لا أنكر ، فلقب بقبة

وبلغنى أنه قيل له فى أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين أنه قال : أكون فى الصين إذا رأيت أنى فى الصين ، فقيل له : فلوربطت رجلك برجل إنسان بالعراق ، فرأيت كأنك فى الصين ؟ قال : أكون فى الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل الإنسان الذى بالعراق

(٧) وقال « تمامة » : لا فعل للإنسان إلا الإرادة ، وإن ما سواها حدث لا من محدث ، كنهو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز .

(٨) وقال « الجاحظ » : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه ، وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة

(٩) وقال « ضرار » و « حفص الفرد » : ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم ، وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ، ولا وجب لسبب وهو فعلهم

وكان « ضرار بن عمرو » يزعم أن الإنسان يفعل فى غير حيزه ، وأن ما تولد عن فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلقه لله عز وجل .

(١٠) وكل أهل الإثبات - غير « ضرار » - يقولون : لا فعل للإنسان فى غيره ، ويُحِيلُونَ ذلك

(٧٥)

- واختلفت المعتزلة : هل المقتول ميت أم لا ؟
 قولهم في المقتول
 (١) فقال قائلون : كل مقتول ميت ، وكل نفس ذائقة الموت .
 (٢) وقال قائلون : المقتول ليس بميت .

(٧٦)

- واختلفوا في القتل : أين يحل ؟
 قولهم في القتل أين يحل
 (١) فقال قائلون : يحل في القتال .
 (٢) وقال قائل : حل في المقتول .

(٧٧)

- واختلفت المعتزلة في المتولد : ما هو ؟
 قولهم في المتولد ما هو
 (١) فقال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب متى ويحل في غيري .
 (٢) وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه ، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري .
 (٣) وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يلي مرادى ، مثل اذلم الذي يلي الضربة ، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة .
 (٤) وقال « الإسكافي » : كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه

إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حدة التولد « داخل في حدة المباشر .

(٧٨)

المتحرك
بتحرك اثنين

واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركة اثنان .

(١) فقال مَنْ نفي التولد : فيه حركة واحدة الله فاعلمها ، إلا « معمرًا » فإنه يزعم أن الشيء المتحرك يفعل في نفسه .

(٢) وقال مَنْ أثبت التولد قولين : قال بعضهم : فيه حركة فعملها اثنان فهي حركة واحدة لفاعلين غيرين ، وقال بعضهم : هي حركتان فعلان للمحررين للشيء المحرك .

(٧٩)

إذا ترك
سبب التولد

واختلفوا : هل يجوز أن يترك المتولد إذا ترك سببه أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : إنما يترك السبب ، فأما السبب فمحال أن يكون الترك لسببه تركا له ، وهذا قول « عباد » و « الجبائي » .

(٢) وقال قائلون : قد نترك السبب بتركنا للسبب .

(٨٠)

هل يفعل
الإنسان في
غيره علما ؟

واختلف مثبتو التولد : هل يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علما أم لا ؟

على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علما ، ولا يجوز أن يفعل

في نفسه إدراكا ، ولا في غيره إدراكا ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « الجبائي » .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً ، وذلك أنى إذا ضربتُ عبدي فعلى بأنى قد ضربته علمٌ بالألم ، فعله بالألم فعلي ، كما أن الألم فعلى .

(٨١)

واختلفوا: هل يفعل الإنسان [في] الشيء من غير أن يماسه أو يماس ما يماسه ؟ على مقالتين :

هل يشترط
الماسة في الفعل ؟

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يماسه أو يماس ما يماسه .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان فعلاً متولداً في جسم من الأجسام من غير أن يماسه ولا يماس ما يماسه ، كنفخ الإنسان الذي يهجم على الرجل الفاتح بصره فيكون إدراكه فعلاً للهاجم .

(٨٢)

واختلفوا في التولد إذا بعد من السبب : هل يكون هو السبب الأول كالإنسان يرمى نفسه في نار أضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصّبها غيره ، أو يعترض سهماً قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه .

للتولد إذا
بعد من السبب

(١) فقال كثير من المثبتين للتولد : الإحراق فعل لمن رمى بنفسه في النار ، والقتل لمن وقع على الحديدة المنصوبة ، والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل .

وعبر بعض هؤلاء عن دخول السهم في جسد الإنسان فقال : أما حركة

السهم في نفسه ففعل الرامي ، وأما الشق الحادث في الصبي ففعل من اعترض

السهم به ، إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التي كانت

يذهب فيها في موضعه ، فذلك فعله ، وإن لم يكن منه إلا نصب الصبي فحركة

السهم فعل الرامي .

قال : فإن نفذ السهم الصبي فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قصته كقصة الصبي الذي اعترض السهم به من غير قصد الرامي فحكمه حكم واحد ، وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان في ذلك المكان قبل إرسال السهم فذلك فعل الرامي ، وهذا قول « الإسكافي » .

(٢) وقال قائلون : ذلك فعل الرامي بالسهم والمضرم للنار والناصب

للحديدة .

وأفرط بعض هؤلاء في القول حتى زعموا أن إنساناً لو هجم عليه إنسان وهو فاتح لبصره فأدركه أن الإدراك فعلٌ للهاجم عليه دون الفاتح لبصره .

(٣) وقال قائلون : دخول السهم في جسد المعترض له فعلٌ للرامي ، فأما الإحراق فهو فعل لمن زج نفسه في النار ، والقتل لمن رمى بنفسه على الحديدة المنصوبة .

(٨٣)

واختلف مثبتو التولد من المعترلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات :
الأسباب متقدمة أو مع السببات هل هي متقدمة لها أو موجودة مع وجودها ؟

(١) فقال قائلون : السبب مع المسبب ، لا يجوز أن يتقدمه .

(٢) وقال قائلون : السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلا قبله .

(٣) وقال قائلون : من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها ، ومنها ما يتقدم المسببات بوقت ؛ فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولداً عنه .

(٤) وجوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد .

(٨٤)

هل السبب موجب للسبب ؟
واختلفوا في السبب : هل هو موجب للمسبب أم لا ؟ على مقالتين :
(١) فقال أكثر المغتزلة المثبتين للتولد : الأسباب موجبة لمسبباتها .
(٢) وقال « الجبائي » : السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب ، وليس موجب للشئ إلا من فعله وأوجده .

(٨٥)

واختلفوا في التوجه (؟) مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولما يقع المتولد .
(١) فأوجب ذلك قوم .
(٢) ونقاه آخرون .

(٨٦)

هل تولد الحركة سكونا؟
واختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية .
(١) فنفي ذلك قوم ، وأن تولد الحركة سكونا والسكون حركة ، وقالوا في المعصية : إنها تولد ما ليس بطاعة ولا معصية ، ولا تولد الطاعة ، هذا قول « البغداديين » .

(٢) وحكى عن « بشر بن المعتمر » أنه جَوَزَ أن تولد الحركة سكونا ، والسكون حركة ، والحركة حركة ، والسكون سكونا .

(٣) وقال « الجبائي » : لا يجوز أن يولد السكون شيئاً ، والحركة قد تولد حركة ، وتولد سكونا ، وزعم أن في الحجر إذا وقف في الجو حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك ، وأن في القوس الموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع ، وفي الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه .

(٨٧)

- هل يقع
غير الإرادات
متولدة ؟
- واختلفوا في الأفعال كلها سوى الإرادات : هل يجوز أن تقع متولدة ؟ وأجمعوا
أن الإرادات لا تقع متولدة ، واختلفوا فيما بعدها .
- (١) فقال قوم : قد يجوز أن تكون كلها متولدة .
- (٢) وقال : المتولد منها ما حل في الفاعل ، وما فعل في نفسه فليس بمتولد .
- (٣) وقال قوم : إن المتولد هو ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ ، وما سوى
ذلك فليس بمتولد .
- (٤) وقال قوم : قد يحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولدة ، وأفعال
غير متولدة .

(٨٨)

- هل يقع الفعل
متولداً من
القديم ؟
- واختلفوا في القديم : هل يجوز أن يقع الفعل منه متولداً عن سبب ؟
على مقالتي :
- (١) فقال قائلون : لا يقع الفعل من القديم على طريق التولد ، ولا يقع منه
عن سبب ، ولا يقع منه إلا على طريق الاختراع .
- (٢) وقال قائلون : قد يفعل القديم على طريق التولد ، فأما الأجسام
فلا تقع منه متولدة .

(٨٩)

- ما الشيء المولد
للفعل ؟
- واختلفوا في الشيء المولد للفعل : ما هو ؟ على مقالتي :
- (١) فقال قائلون : المولد للفعل المتولد هو الفاعل للسبب .

(٢) وقال قائلون : المولد للفعل المتولد هو السبب ، دون الفاعل .

(٩٠)

واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد على مقاتلين :

القدرة على
الفعل المتولد

(١) فقال أكثر أهل النظر : هو مقدور عليه ما لم يقع سببه ، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً .

(٢) وقال قائلون : هو مقدور مع وجود سببه .

(٩١)

واختلفت المعتزلة في الإرادة : هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

هل الإرادة
موجبة
لمرادها ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « إبراهيم النظام » و « معمر » و « جعفر ابن حرب » و « الإسكافي » و « الأدمي » و « الشحام » و « عيسى الصوفي » : الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .

وزعم « الإسكافي » أنه قد تكون إرادة غير موجبة ، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتز » و « هشام بن عمرو الفوطي » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : الإرادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد النجار » أن قوماً ممن قالوا بالإرادة الموجبة قالوا : لن يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا عن معاناة ، فإذا أراد أن يفعل الإنسان في أقرب الأوقات إليه لم يحز أن يموت في ثانيه ؛

لأنه لا يموت إلا بمعينة ، وليس يجوز أن يريد في حال المعينة أن يفعل في الثاني ؛
لأن حال المعينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الإرادة أن يفعل في الثاني .
قال : ولم يميزوا ففك الجوارح في الثاني ، إذا أحدث الإرادة في الحال الأول .

* * *

(٩٢)

واختلفت المعتزلة في الإنسان في حال إرادته الموجبة : هل يقدر على
خلاف المراد أم لا ؟ على خمسة أقاويل :
هل يقدر الإنسان على خلاف المراد ؟

(١) فقال بعضهم : إنه قد يقدر على خلاف المراد ، ولكنه لا يفعل
إلا المراد ، وشبهوا ذلك بالفعل المعلوم من العبد أنه يكون وهو يقدر على خلافه ،
ولا يكون إلا المعلوم ؛ لأنه لا يختار غيره .

وقالوا : ليس بمحال إذا أراد الإنسان أن يتحرك في الثاني أن يسكن
في الثاني ، ولو سكن في الثاني لم يسكن إلا بإرادة متقدمة ، فثقلوا بالمعلوم أنه
لو كان ما علم أنه يكون مما لا يكون لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون ، ولكن العلم
سابقاً بأنه لا يكون .

(٢) وقال بعضهم : إن المريد إذا أراد أن يتحرك في أقرب الأوقات إليه ،
فهو قادر على الحركة وعلى السكون ، ولو سكن في الثاني كان يسكن بعد إرادة .

(٣) وقال بعضهم : إن الإنسان إذا أحدث الإرادة لأن يتحرك إلى أقرب
الأوقات إليه جاز أن يحىء الوقت الثاني فيكون ساكناً فيه ، ولا يكون ذلك
السكون فعلاً مكتسباً ولا تركاً لتلك الحركة التي تقدمت إرادتها ، ولكن
يكون تركاً للحركة في الوقت الثالث .

ويعملون السكون الذي يكون في الثاني سكوناً بنىء كالإحراق الذي
يكون من بنىء النار .

وزعم هؤلاء أن الأفعال التي تكون بالبنية ليست خلقاً لله عز وجل ، وهذا قول « معتر » .

(٤) وقال بعضهم : إذا أحدث الإرادة الموجبة لأقل قليل الفعل - وهو زعموا أقل من ألف جزء من كلمة - وذلك أنهم قالوا : إن الكلمة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، والخطوة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، وذلك أن الإنسان يريد إرادة اجتماع أن يزول إلى موضع ، فيأتي بجزء من الذهاب ، ثم يدع الإرادة فيقطع المراد ، فإن أدام المرادات أدام المراد .

وقالوا : إنما نحيل قول القائل « يقدر على خلاف المراد » إذ كان قد جاء بعلمته ، ولكنه يقدر على المراد ؛ لأن فيه قدرة في حال الإرادة لها يكون المراد .
(٥) وقال بعضهم : محال قول القائل « يقدر عليه أو على خلافه » لأننا فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء ؛ فلا يقال : إنه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه ، وإن كانت فيه قدرة فهي لغير هذا الفعل الذي أوجبه بإدخاله نفسه في علمته الموجبة له .

(٩٣)

(١) وأجمعت المعتزلة إلا « الجبائي » أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل ، وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ، ولا تكون إلامتقدمة للمراه .
(٢) وزعم « الجبائي » أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مُريدٌ أن يفعل ، وزعم أن إرادة الباري مع مراده .
(٣) وقال « أبو الهذيل » : إن إرادة الباري مع مراده ، ومحال أن تكون إرادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل .

مق يقصد
الإنسان الفعل ؟

(٩٤)

واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة في الإرادة للفعل : هل تجماع المراد
هل تجماع الإرادة أم لا ؟ على مقاتلين :
(١) فمنهم من زعم أن الإرادة وإن كانت غير موجبة فلا تكون
الإقبال المراد .
(٢) وزعم « الجبائي » أن الإرادة التي هي قصد للفعل مع الفعل . لا قبله .

(٩٥)

واختلف المعتزلة في الإرادة التي هي تقرّب بالفعل : هل تكون قبل الفعل الإرادة التي هي
تقرب مع الفعل أو مع الفعل ؟ على مقاتلين :
(١) فمنهم من زعم أنها قبل الفعل ، كما أن الإرادة لأن يفعل الفعل قبله .
(٢) وقال « الإسكافي » : قد يجوز أن تكون مع الفعل .

(٩٦)

واختلف المعتزلة في إرادة العباد : هل لها إرادة ؟ على مقاتلين :
هل لإرادة العباد إرادة ؟
(١) فقال بعضهم : لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة ؛ لأنها أول الأفعال .
(٢) وأجاز « الجبائي » أن يريد الإنسان إرادته ، في بعض ما دار بينه وبينه
من المناظرة .

(٩٧)

واختلفوا : هل تدعو النفس إلى الإرادة ، ويدعو إليها الخاطر ؟ على مقاتلين : النفس للإرادة ؟
هل تدعو

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأباه آخرون .

(٩٨)

هل الإرادة مختارة ؟
واختلفوا في الإرادة : هل هي مختارة أم اختيار ليست بمختارة ؟ على مقالتين :
(١) فقال قوم : هي مختارة كما أنها اختيار ، ولم يميزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة .

(٢) وقال قائلون : هي اختيار ، وليست بمختارة .

(٩٩)

هل أفعال الله مختارة ؟
واختلفوا في أفعال الله عز وجل : هل هي كلها مختارة أم لا ؟ على أربعة أقاويل :
(١) فقال قائلون : منها ما هو اختيار ، ومنها ما هو مختار .
(٢) وقال بعضهم : كلها مختارة لا باختيار غيرها ، بل هي اختيار ، كما كانت مُرداة لا بإرادة غيرها ، وهذا قول « البغداديين » .
(٣) وقال قائلون : ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار ، وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار ، وليس بمختار .
(٤) وقال قائلون : ليس كل أفعال العباد مختارة ، بل منها ما لا يقال إنه مختار ، وجميعا لا يقال له اختيار (؟) .

(١٠٠)

قولهم في الإيثار :
واختلفوا في الإيثار :

(١) فقال قوم : الإيثار هو الاختيار والإرادة ، والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً .

(٢) وقال قوم : الإيثار هو الإرادة ، والاختيار قد يكون إرادة ، وقد يكون مراداً .

(١٠١)

هل خفة الشيء
وتقلبه هي الشيء

واختلف المعتزلة في الثقل والخفة : هل هما الشيء أو غيره ؟

(١) فقال قائلون : الثقل هو الثقيل ، وكذلك الخفة هو الخفيف ، وإنما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء ، وهذا قول جمهور المعتزلة ، وهو قول « الجبائي » .

(٢) وقال قائلون منهم « الصالحى » : الثقل غير الثقيل ، والخفة غير الخفيف .

(١٠٢)

هل يجوز رفع
ثقل الأرضين

واختلف هؤلاء فيما بينهم : هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى

تكون أخف من الريشة ؟ على مقاتلين :

(١) فجوز ذلك بعضهم .

(٢) وأنكره بعضهم .

(٣) وقال « ضرار بن عمرو » : ثقل الشيء بعضه ، وخفته بعضه .

(١٠٣)

ظل الشيء هل
هو الشيء ؟

واختلفوا في ظل الشيء : هل هو الشيء أم غيره ؟ على مقاتلين :

- (١) فقال قائلون : ظلّ الشيء غيره .
 (٢) وكان « الجبائي » يزعم أن الظلّ ليس بمعنى ، وإنما معنى الظلّ أن الشيء يستر ، لا أن الظلّ بمعنى

(١٠٤)

قولهم في القتل
ما هو ؟

- واختلفوا في القتل : ما هو ؟
 (١) فقال قائلون : القتل هو الحركة التي تكون من الضارب ، كنحو الوجبة والرمية ، وما أشبه ذلك ، التي يكون بعدها خروج الروح ، وأنها لا تُسمى قتلاً ما لم تخرج الروح ، فإذا خرجت الروح مُتيت قتلاً قالوا : وهذا كالحالف يحلف فيقول : إن قديم زيد فاسمأتى طالق ، فإذا قدم زيد كان قوله الأول طلاقاً

وزعموا أن الانتقال حلّ في المقتول ، وكذلك قالوا : ذبحٌ وانذباحٌ ، وشجّةٌ وانشجاجٌ ، على مثل قوله القتل والانتقال ، وأن الشجّة في الشجاج وكذلك الذبح في الذابح والاندباح في المذبوح والانشجاج في المنشج ، والقائل بهذا « إبراهيم النظام »

- (٢) وقال قائلون : الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله قتلٌ ؛ لأنه يعلم أن الروح بعدها تخرج ، وهي قتلٌ في الحقيقة ، ولكن لا يعلم أنه قتل حتى تخرج ، وأبى هذا القول أصحاب القول الأول

- وزعم الفريقان أن القتل قائم بالقاتل ، وأن المقتول مقتولٌ بقتلٍ في غيره
 (٣) وقال قائلون من المعتزلة : القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان ، وخروج الروح لا عن سبب يكون من الإنسان موتٌ ، وليس بقتل ، وزعم هؤلاء أن القتل يحلّ في المقتول ، لا في القاتل

(٤) وقال قائلون : القتلُ إبطالُ البِنْيَةِ ، وهو كل فعل لا تكون الحياة في الجسم إذا وُجد كمنحو قطع الرأس وفَلَقَ الحنجرة ، وكل فعل لا يكون الإنسان حياً مع وجوده ، وهو يحل في المقتول .

(٥) وقال « ابن الراوندى » : فاعل القتل قاتلٌ في حال فعله ، والمقتول مقتولٌ في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح .

قال : وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته ؛ لأنه يُعلم حينئذ أنه هو الذى استفعل^(١) الخروجَ بضربته ، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه ، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة ، والقضاء على الظاهر ، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين ، فأما مَنْ تأخر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرّض روحه للخروج ، وسلط عليه ضدّاً يخرج به ويغمره .

قال : فإن قال لنا قائل : فمن القاتل له في الحقيقة ؟ قلنا لم : ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة ، وليس يضاف قتله إلا إلى الضارب ، ولكن الضدّ الذى دخل عليه هو الذى منعه من الحسّ وغمره وأخرج روحه عن جسده .

قال : ولو قال قاتلٌ « الضدّ قَتَلَهُ كما يقتله السم » لجاز ذلك له . وزعم أن الله سبحانه خصّ إخراج روح غيره بأن سمّاه موتاً . قال : وما يجاب به أيضاً أن يقال : الضارب قاتل بالتعريض ، والصدّ قاتل على الحقيقة .

ووصف ابن الراوندى في القتل ؛ فزعم أنه ينفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضدّ للروح ، ولولا موضع ذلك الضدّ لم يقصد تلك الآلة ، فإذا حلت عليه جاهضته فأجهضها ، فإن غلب الروح الضدّ فلا قتل ، وإن غلب الضدّ

(١) في الأصول كلها « استفعله الخروج » .

غمر وجاءت تلك الحال التي يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولد وعندنا .

قال ابن الراوندى : وقد زعم أصحاب التولد أنه يحدث عن الضربة في بدنه شئ هو الألم والقتل ، قال : وذلك الحادث في قولهم مسفل^(١) (؟) عندنا إلا عمل الضدّ وعمل الروح ؛ فإنهما يحدثان منهما طباعاً .

(١٠٥)

واختلفوا في القتل : هل يضادّ الحياة أم لا ؟ على مقالتين .

هل يضاد
القتل الحياة ؟

(١) فزعم بعضهم أن القتل يضادّ الحياة .

(٢) وقال قائلون : لا يضادّ الحياة .

(١٠٦)

واختلف هؤلاء في الحياة على مقالتين :

قولهم
في الحياة

(١) فمنهم من يُثبت الحياة عرضاً والموت عرضاً .

(٢) ومنهم من زعم أن القتل عرضٌ يحلّ في القاتل ، والحياة جسم لطيف يحلّ في جسد المقتول ، وإنما يضادّ الحياة الموت الذي هو جسمٌ يَمْنَعُها من الحسّ الذي هو خاصّتها ، فبهذا سُمّي موتاً ، وهو موتٌ وميّتٌ كما أنها حياةٌ وحىٌ ، وزعم أن الإمامة التي هي إدخال الله عز وجل الجسم المضادّ لها عليها تكون وحشها قائمٌ ، كما أن القتل الذي هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها يكون وحشها قائمٌ .

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة « وذلك الحادث في قولهم مسفل ، وليس عندنا إلخ »

(١٠٧)

قولهم
في كلام
الإنسان

واختلفوا في كلام الإنسان : هل هو صوت أو ليس بصوت ؟ وهل الصوت
جسم أو عرض .

(١) فقال قائلون : كلام الإنسان صوت ، وهو عرض ، وقد يكون باللسان
مسموعاً ، وفي القرطاس مكتوباً ، وفي القلوب محفوظاً ؛ فهو حالٌّ في هذه الأماكن
بالكتابة والحفظ والتلاوة .

(٢) وقال قائلون : كلام الإنسان ليس بصوت ، وهو عرض ، وكذلك
الصوت عرض ، ولا يوجبُ إلا باللسان .

(٣) وقال قائلون : الصوت جسم لطيف ، وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت ،
وهو عرض ، وهذا قول « النظام » .

(٤) وقال قائلون : هو معنى قائم بالنفس لا يحلّ في اللسان ، وهو عرض ،
وهو غير الصوت .

(١٠٨)

هل الكلام
مؤلف ؟

واختلفوا في الكلام : هل يوصف بأنه مؤلف أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يوصف بذلك ، وهو مؤلفٌ في الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف بذلك ، ومن قال « هذا كلامٌ مؤلفٌ »
فإنما يقولُه اتِّساعاً .

(١٠٩)

كيف يسمع
الصوت ؟

واختلفوا في الصوت : كيف يُسمع ؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا ؟

(١) فقال قائلون : الصوت ينتقل في الجوِّ فيصاكَ الأسماع ويؤلِّمها ، ولا يسمع
إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه ، وهذا قول « النظام » .

- (٢) وقال قائلون : لا يجوز عليه الانتقال ، بل يُسَمَّعُ في مكانه الذي يحلّ فيه ، يسمعه ألفُ إنسانٍ وأكثر .
- (٣) وقال قائلون : لا يُسَمَّعُ الصوت إذا كان مكانه بائناً عن سمع الإنسان ، وإنما يسمع الإنسان ما يوجد في سمعه .
- وقال هؤلاء في الصّدَى : إن الإنسان إذا فتح فاه وقصد الصياح فدافع الجوّ فيحدث الصوت في المكان الذي يحلّه على طريق التولد .
- (٤) وأبى ذلك آخرون ، وقالوا : الصوت موجود فيظهر ولا يحدث .
- (٥) وقال قائلون : إن الصوت لا يُسَمَّع ، وكذلك الكلام ، وإنما يُسَمَّع الجسمُ مُصَوِّتاً ، والجسمُ متكلماً .

(١١٠)

- واختلفوا في الصوت : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :
- (١) فقال قوم : إنه يبقى .
- (٢) وقال قائلون : إن الصوت لا يبقى .
- ومنهم من قال : من الصوت ما يبقى ومنه ما لا يبقى .

هل يبقى
الصوت ؟

(١١١)

- واختلفوا : هل يكون صوت واحد في مكانين ؟
- (١) فأنكر ذلك منكرون .
- (٢) وأجازهُ مجيزون .

هل يكون
صوت في
مكانين ؟

(١١٢)

هل الصوت
جسم ؟

واختلفوا في الصوت : هل هو جسم ؟

(١) فقال « النظام » : هو جسم .

(٢) وقال غيره : هو عرض .

(٣) وقال قائلون : ليس بجوهر ولا عرض .

(٤) وأنكر منكرون الصوت ، وقالوا : لا صوت في الدنيا ، وليس إلا المصوت .

(١١٣)

هل يكون
صوت لغير
مصوت ؟

واختلفوا : هل يكون صوت لا لمصوت ؟ على مقالتين :

(١) فمنهم من قال : لا يكون صوت إلا لمصوت .

(٢) ومنهم من أجاز صوتاً لا لمصوت .

(١١٤)

واختلفت المعتزلة إذا قال جماعة : يازيد ! فتكلم أحدهم بالياء ، والآخر بالألف ، والآخر بالزاي ، والآخر بالياء ، والآخر بالدال ، على مقالتين :

(١) فقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : كل حرف من هذا كلمة يتكلم بها صاحبها ، وخبرٌ يُخبر به صاحبه ، فهو إخبارٌ وكلمات .

(٢) وقال « أحمد بن علي الشطوي المعروف بنوفه » : ليس كل حرف من هذا كلمة ، وليس الجميع كلاماً ولا خبراً ولا إخباراً .

(١١٥)

قولهم في
الخواطر

واختلفت المعتزلة في الخواطر^(١) :

(١) انظر في كتاب أصول الدين ص ٢٦ و ٢٨ و ١٥٤ و ١٥٥ .

(١) فقال « إبراهيم النِّظام » : لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ،
والآخر يأمر بالكف ؛ ليصح الاختيار .

وحكى عنه « ابن الرواندى » أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ،
إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُقصى .

وحكى عنه أنه كان يقول : إن الخاطرين جسدان ، وأثنى غلط في الحكاية
الآخيرة عنه .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » : قد يستغنى المختار في فعله وفيما يختاره عن
الخاطرين ، واحتجّ في ذلك بأول شيطان خلقه الله ، وأنه لم يُنقل شيطانٌ يُخْطِرُ .

(٣) وقال قوم : إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل
إليها وتُحبّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها ، وأما الأفعال التى تكرهها وتنفر
منها فإن الله عز وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار ما يوازى كراهتها
لها ونفارها منها ، وإن دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتُحبّه زادها من الدواعى
والترغيب ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة ، وإن أراد الله سبحانه أن
يقع من النفس فعلٌ ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب والترهيب
والتوفير يفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه ؛ فتميل النفس إلى ما دُعِيت إليه
ورُعِيت فيه طباعاً ، وذكر « ابن الراوندى » أن هذا القول قوله .

(٤) وقال « أبو الهذيل » وسائر المعتزلة : الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله ،
وخاطر المعصية من الشيطان ، وثبّتوا الخواطر أعراضاً ، إلا أن « أبا الهذيل »
[يقول] : قد تُلزم الحجة المتفكر من غير خاطر ، و « إبراهيم » و « جعفر »
يقولان : لا بد من خاطر .

(٥) وأنكر منكرون الخواطر ، وقالوا : لا خاطر .

(١١٦)

واختلف الناس في العامة والنساء الذين على جملة الدين إذا خطر ببالهم قولهم في حكم العامة التشبيه على مقاتلين^(١) :

- (١) فقال قائلون : عليهم أن يتفكروا في ذلك ، ويتبعوا في ذلك حجة .
(٢) وقال قوم : ليس ذلك بواجب عليهم ، وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئاً ، ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضاً للجملة التي هم عليها فهو باطل .

القول بطاعة لا يراد الله بها

قولهم في طاعة لا يراد بها الله

(١١٧)

اختلفت المعتزلة في ذلك^(٢)

- (١) فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع الله من لم يرُدْ بطاعة ، ولم يتقرب إليه بها ، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر ، والقدرية يعبرون من خالفهم في القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية ، ويسمونهم بحجرة ، وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الإثبات

- (٢) وقال قائلون منهم ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها :
ليس في المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة بالله ، إذا كانت موجودة ، وكذلك فيهم طاعة لله عز وجل
(٣) وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : إن أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجهال لله مطيعاً ، وهذا قول « عبادة »

(١) ارجع إلى أصول الدين ٢٥٦ - ٢٥٨ .

(٢) انظر كتاب الانتصار ٧٢ - ٧٥ وأصول الدين ٢٦٧ .

(١١٨)

قولهم في عذاب
القبر

واختلفوا في عذاب القبر^(١)

- (١) فمنهم من نفاه، وهم المعتزلة والخوارج
(٢) ومنهم من أثبته، وهم أكثر أهل الإسلام
(٣) ومنهم من زعم أن الله ينقم الأرواح ويؤلمها، فأما الأجساد التي في
قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور

(١١٩)

- هل يجوز أن
يوجد العالم
لا في مكان ؟
واختلفوا : هل يجوز أن يُخلق العالم لا في مكان ، أو يوجد لا في مكان ؟
على مقالتين :
(١) فقال قائلون : كان جائزاً أن يخلق الله العالم لا في مكان ويوجد [هـ]
لا في مكان ، ويوجد لا في شيء
(٢) وأحال ذلك محيلون ، وقالوا : لا يجوز وجود العالم لا في مكان ، وخلقه
لا في شيء

(١٢٠)

- هل يتحرك
الجسم بغير
دافع ؟
واختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الجسم الموات إذا كان ساكناً من غير دافع ؟
(١) فأجاز ذلك مجيزون ، أن يكون الباري يحركه من غير دافع
(٢) وأنكر ذلك منكرون ، وقالوا : لا يجوز أن يتحرك إلا أن يدفعه
دافع ، وهذا قول « أصحاب الطبائع »

(١) راجع أصول الدين ٢٤٥ - ٢٤٦ وكتاب الفصل ٤ / ٦٦ .

(١٢١)

- واختلفوا : هل الحركة يمنية هي الحركة يسرة أم لا ؟
(١) فقال قائلون : إنما يقدر الإنسان على سكون وحركة ، فإن فعل مع في غيرها ؟
تلك الحركة كوناً يمنية فهي حركة يمنية ، وإن فعل معها كوناً يسرة فهي حركة يسرة ، وهو قول « أبي الهذيل »
(٢) وقال قائلون : الحركة يمنية غير الحركة يسرة

(١٢٢)

- واختلفوا : هل تسكون حركة أخف من حركة ؟
(١) فأجاز ذلك مجيزون
(٢) ومنعه آخرون

(١٢٣)

- واختلفوا في أفعال القلوب من الإرادات والكراهات والعلوم والنظر والفكر
وما أشبه ذلك : هل هي حركات أم لا ؟
(١) فقال قائلون : كلها حركات .
(٢) وقال قائلون : هي سكون كلها .
(٣) وقال قائلون : ليست بحركات ولا سكون .

(١٢٤)

- واختلفوا : هل يجوز أن يُخلق العلم بالألوان في قلب الأعمى أم لا ؟
(١) فأجاز ذلك مجيزون .
(٢) وأنكره آخرون .

(١٢٥)

واختلفوا في كلام العباد : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :

هل يبقى
كلام العباد ؟

(١) فقال قائلون : كلام العباد لا يبقى .

(٢) وقال قائلون : الكلام قد يبقى ، وهذا قول « أبي الهذيل » وغيره .

(١٢٦)

واختلفوا : هل يفعل الكلام بغير اللسان ؟

هل يفعل
الكلام بغير
لسان ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

(١٢٧)

واختلفوا في الهواء : هل هو معنى ؟

هل الهواء
معنى ؟

(١) فقال قائلون : ليس بجسم .

(٢) وقال قائلون : هو جسم رقيق .

(١٢٨)

واختلفوا : هل يجوز رفعه من حيز الأجسام حتى لا يكون ؟

هل يجوز أن
يرتفع الهواء
من حيز
الأجسام ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون ، وقال [وا] : لو ارتفع ما بين الحائطين من الجو

لالتقت الحيطان وتلاصقت .

(١٢٩)

واختلفوا فيمن مدَّ يده وراء العالم ، على مقالتين :
 (١) فقال قائلون : يمتدَّ مع يده ؛ فهذا يكون مكاناً ليس له ؛ لأن المتحرك لا يتحرك إلا في شيء .
 (٢) وقال قائلون : يمدَّ يده وتتحرك لا في شيء .

(١٣٠)

واختلف الناس في الرؤيا على ستة أقاويل ^(١) :
 (١) فزعم « النظام » ومن قال بقوله - فيما حكى عنه « زرقان » - أن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر وما أشبهها ببالك فتمثلها وقد رأيتها .
 (٢) وقال « معمر » : الرؤيا من فعل الطباع ، وليس من قبل الله .
 (٣) وقالت « السوفسطائية » : سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته ، وكل ذلك على الخيلولة والحسبان .
 (٤) وقال « صالح قبة » ومن قال بقوله : الرؤيا حق ، وما يراه النائم في نومه صحيح كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح ؛ فإذا رأى الإنسان في المنام كأنه بأفريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله سبحانه بأفريقية في ذلك الوقت .
 (٥) وقال بعض المعتزلة : الرؤيا على ثلاثة أنحاء : منها ما هو من قبل الله كنجو ما يحذر الله سبحانه الإنسان في منامه من الشرّ ويرغبه في الخير ، ونحو منها من قبل الإنسان ، ونحو منها من قبل حديث النفس والفكر ، يفكر الإنسان في منامه فإذا انتبه فسكر فيه ، فكأنه شيء لا قدرآه .
 (٦) وقال « أهل الحديث » : الرؤيا الصادقة صحيحة ، وقد يكون من الرؤيا ما هو أضغاث .

(١٣١)

قولهم فيما يراه
الرأى فى المرأة

واختلف الناس فى الذى يراه [الرأى] فى المرأة .
(١) فقال قائلون : الذى يرى [الرأى] فى المرأة إنما هو إنسان مثله أخترعه
الله ، وهذا قول « صالح » .

(٢) وقال « أبو الحسين الصالحى » : لا مَرْتَبَىَ إلا لون ، وإن الشعاع ينفصل
من وجه الإنسان ، وله لون كلون الإنسان ، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من
وجهه إذا اتصل بالمرأة ، ولونه كلون وجهه .

(٣) وقال « السوفسطائية » على أصل قولهم : إنما هو على الحُسْبَان .
(٤) وقال قائلون : الإنسان إنما يرى وجهه بانعكاس الشعاع عليه من
جهة المرأة .

(٥) وقال قائلون : الذى يراه الرأى فى المرأة هو ظلّ الوجه .
(٦) وقال « ضرار بن عمرو » : إن الإنسان يرى مثاله ومثال غيره .

(١٣٢)

هل يدخل
الجن فى الناس؟

واختلف الناس فى الجن : هل يدخلون فى الناس ؟ على مقالتين :
(١) فقال قائلون : محال أن يدخل الجن فى الناس .
(٢) وقال قائلون : يجوز أن يدخل الجن فى الناس ؛ لأن أجسام الجن
أجسام رقيقة ، فليس بمستنكر أن يدخلوا فى جوف الإنسان من خروقه كما يدخل
الماء والطعام فى بطن الإنسان وهو أكثف من أجسام الجن ، وقد يكون الجنين
فى بطن أمه وهو أكثف جسما من الشيطان ، وليس بمستنكر أن يدخل الشيطان
إلى جوف الإنسان .

(١٣٣)

- هل يرى
المصروع
الشیطان؟
- واختلفوا : هل المصروع يرى الشيطان أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :
- (١) فقال قائلون : الجنّ لا يخطون الناس ، ولا يستهلكونهم ، وإنما ذلك من جهة اختلاط الطباع ، وغلبة بعض الأخلاط من المرة أو البلغم .
- (٢) وقال قائلون : الشيطان يخط الإنسان ، ويستملكه ، ويراه الإنسان ، وما يُسمع منه فهو كلام الشيطان .
- (٣) وقال قائلون : بل يخط الإنسان ، ويصرعه ، ويوسوسه ، ولا يراه الإنسان ، وليس الكلام المسموع في وقت الصرع والاختباط كلام الشيطان .

(١٣٤)

كيفية وسوسة
الشیطان

- واختلفوا في شرّ وسواس الشيطان ، كيف يوسوس ؟
- (١) فقال قائلون : إنهم يوسوسون ، وقد يجوز أن يكون الله تعالى جعل الجوّة أداة لهم ، أو جعل لهم أداة ما غير الجوّة ، وذلك متصل بالقلب ؛ فيحرك الشيطان تلك الآلة من جهة بعض خروق الإنسان فيوصل الوسوسة إلى قلبه بتلك الآلة ، مثال ذلك أنك تأخذ الرمح وبينك وبين الإنسان عشرة أذرع فتكلم فيه فيسمع الإنسان إذا كان الرمح مجوّفاً ، وكان متصلاً بسمعه .
- (٢) وقال قائلون : جسم الشيطان أرقّ من أجسامنا ، وكلامه أخفى من كلامنا ؛ فيجوز أن يصل إلى سمع الإنسان فيتكلم بكلامه الخفيّ ، فيكون ذلك هو وسوسته .
- (٣) وقال قائلون : بل يدخل إلى قلب الإنسان بنفسه حتى يوسوس فيه .

(١٣٥)

هل يعلم
الشیطان
ما فی القلوب ؟
واختلفوا : هل يعلم الشیطان ما فی القلوب أم لا ؟ علی ثلاث مقالات :

(١) فقال «إبراهیم» و «معمّر» و «هشام» ومن أتبعهم : إن الشیاطین یعلمون ما یحدث فی القلوب ، ولیس ذلك بعجیب ؛ لأن الله عز وجل قد جعل علیه دلیلاً ، ومحال أن یدخل الشیطان قلب الإنسان ، مثال ذلك أن تشير إلى الرجل : أقیل أو أدبر ، فیلعلم ما ترید ، فكذلك إذا فعل فعلاً عرف الشیطان کیف ذلك الفعل ، فإذا حدث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشیطان بالدلیل ، فنهی الإنسان عنه ، هكذا حکى « زرقان » .

(٢) قال : وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم : إن الشیطان لا یعرف ما فی القلب ، فإذا حدث الإنسان نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البرّ نهاه الشیطان عن ذلك علی الظنّ والتخمين .

(٣) وقال قائلون : إن الشیطان یدخل فی قلب الإنسان فیعرف ما یرید بقلبه .

(١٣٦)

هل ینبخر الجن
الناس بشيء ؟
واختلفوا فی الجنّ : هل ینبخرون الناس بشيء أو ینخدمونهم ؟ علی مقالین :

(١) فقال «النظام» وأكثر المعتزلة وأصحاب الکلام : لا یجوز ذلك ؛ لأن فی ذلك فساد دلائل الأنبياء ؛ لأن من دلائلهم أن ینبثوا بما نأكل ومدخر .

(٢) وقال قائلون : جائز أن ینخدم الجنّ الناس ، وأن ینبخرهم ما لا یعلمون .

(١٣٧)

واختلفوا : هل يطيق الشيطان على حمل ما [لا] يطيق البشر حمله ؟
(١) فقال قائلون : جائز ذلك ، وأن يحمل الأشياء الكثيرة .
(٢) وأنكر ذلك منكرون ، وقالوا : في هذا بطلان لدلائل الرسل ، وهذا
هل يقدر الشيطان على حمل ما لا يستطيعه الإنسان ؟ قول «الجبائي» .

(١٣٨)

واختلفوا : هل يجوز أن ينقلب الشياطين عن صورها ؟
(١) فأجاز ذلك قوم .
(٢) وأنكره آخرون .

(١٣٩)

واختلفوا : هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟
(١) فقال قائلون : لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزات على غير الأنبياء .
(٢) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الأئمة ، وينزل الملائكة عليهم ، وهذا قول طوائف من «الروافض» .
وقد أفرط بعضهم في القول حتى زعم أنه جائز أن ينسخوا الشرائع .
وقد أفرط قوم من جنس هؤلاء من «الخوارج» مدينية حتى زعموا أن الرسل يأتون تترى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنهم لا ينقطعون .
(٣) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين لا يدعون النبوة ، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين .
(٤) وقال قائلون : قد يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين

يدعون الإلهية ، ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة .
قال : لأن من يدعى الإلهية ففي بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى النبوة في بنيته ما يكذبه أنه نبي ، فهذا قول «حسين النجار» .

(٥) وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وأن تأتيهم ثمار الجنة في الدنيا فيأكلونها ، ويواقعون الحور العين في الدنيا ، ويظهر لهم للملائكة ، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم ، ولم يجوزوا رؤية الله في الدنيا ، وزعموا أن هذه مواريث الأعمال .

(٦) وجوز آخرون كل ما حكيناه عن المتقدمين منهم ، وجوزوا أن يروا الله سبحانه في الدنيا ، وأن يباشروه ويجالسوه .

(٧) وقال قائلون : [جائز أن] تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم مواريث الأعمال حتى تسقط عنهم العبادات ، وتكون الدنيا لهم مباحة وكل ما فيها ، ويسقط عنهم النهي ، ويحل لهم النساء وسائر الأشياء ، وهذا قول «أصحاب الإباحة» .

وزعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهتموا بشيء إلا كان كما يريدون ، وإن أرادوا أن تحدث لهم دنائير حدثت ، وكل ما أرادوا من شيء لم يستصعب عليهم . وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ بهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقرّين .

(١٤٠)

واختلف الناس : هل الملائكة أفضل من الأنبياء ؟

(١) فقال قائلون : الملائكة أفضل من الأنبياء .

(٢) وقال قائلون : الأنبياء أفضل من الملائكة ، والأئمة أفضل من الملائكة

أيضاً ، وهذا قول الروافض .

هل الملائكة
أفضل من
الأنبياء ؟

وقال قوم من المنتسكين : إنه جائز أن يكون في الناس غير الأنبياء والأئمة
من هو أفضل من الملائكة

(١٤١)

هل الجن
مكلفون ؟

واختلف الناس في الجن : هل هم مكلفون أم مضطرون ؟

(١) فقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : هم مأمورون منهيون ، قد أمرُوا ونهوا ؛
لأن الله عز وجل يقول : (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار
السماوات والأرض - الآية) (٥٥ : ٣٣) وإنهم يختارون .

(٢) وزعم زاعمون أنهم مضطرون مأمورون ، وكذلك أختلفهم في الملائكة
وفي أنهم مأمورون أو مختارون على سبيل أختلافهم في الجن .

(١٤٢)

هل ترى
الشياطين
في الدنيا ؟

واختلفوا في الشياطين : هل يرون في الدنيا أم لا ؟

(١) فقال قوم : لا يجوز ، إلا أن يريهم الله سبحانه نبياً ، أو يجعل رؤيتهم
علماً ودليلاً على نبوة نبي ، وقد يقدر الله سبحانه أن يرى عباده الملائكة
والشياطين من غير أن يقلب خلقهم ، وقد يرى الإنسان الملائكة في
حال المعاناة

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يروا بحال ، إلا أن يقلب الله خلقهم ويخرجهم
عما هم عليه .

(٣) وقال قائلون : جائز أن يُروا في الدنيا من غير أن يقلب الله خلقهم ،
ومن غير أن يجعل ذلك دليلاً على نبوة نبي .

(٤) وذهب إلى إنكار الجن والشياطين ذاهبون ، وزعموا أنه ليس في الدنيا
شيطان ولا جن ، غير الإنس الذين نراهم

(١٤٣)

هل يقلب الجن إلى صور أخرى ؟ واختلفوا : هل يجوز أن يتقلب الشياطين في صور الإنس أو في غير ذلك
من الصور إذا أرادوا ذلك أم لا ؟

(١) فقال قائلون : جائز أن يتقلبوا إلى أى صورة شاءوا من الصور ؛ فيكون
الشيطان مرّة في صورة إنسان و مرّة في صورة حيّة

(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : ذلك غير جائز ، ولم يجعل الله سبحانه
إليهم أن يتقلبوا متى أرادوا

(١٤٤)

هل إبليس من الملائكة ؟ واختلف الناس : هل إبليس من الملائكة أم لا
(١) فقال قائلون : هو منهم ، ولكنه أخرج عن جملتهم لك استكبر على
الله عز وجل

(٢) وقال قائلون : ليس هو من الملائكة .

(١٤٥)

هل الملائكة
جن ؟

واختلفوا : هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟

(١) فقال قائلون : هم جنٌ ؟ لاستتارهم عن الأبصار ، ومن هذا قيل
للجنين إنه جنينٌ

(٢) وقال قائلون : ليسوا بجنٌ

(١٤٦)

قولهم في
معنى السحر
ومداه

واختلفوا في السحر

(١) فقالت المعتزلة وغيرهم من أهل الإسلام : السحر هو التمثويه والاحتيال ،
وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان ، ولا أن يحدث شيئاً
لا يقدر غيره على إحداثه .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يقلب الساحر بسحره الإنسان حماراً ، وأن
تذهب المرءة إلى الهند في ليلة وترجع

(٣) وقال قائلون : السحر ليس على قلب الأعيان ، ولكنه أخذٌ بالعيون ،
كنحو ما يفعله الإنسان مما يتوهمه المتوهم على خلاف حقيقته

(١٤٧)

قولهم في
حقيقة المكان

واختلفوا في المكان .

(١) فقال قائلون : مكان الشيء ما يُقلَّه ويعتمد عليه ، ويكون الشيء
متمكناً فيه

(٢) وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فإذا تماس الشيطان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

(٣) وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوى ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد

(٤) وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو ، وذلك أن الأشياء كلها فيه

(٥) وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء ، وإنما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المسكان ، دون غيرهم من الأوائل

(١٤٨)

واختلفوا في الوقت

قولهم في
حقيقه الوقت

(١) فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وإياه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول « أبي الهذيل »

(٢) وقال قائلون : الوقت هو ما توقعته للشيء ، فإذا قلت « آتيك قدوم زيد » فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لحديثك

وزعموا أن الأوقات هي حركات النلك ؛ لأن الله عز وجل وقتها للأشياء ، هذا قول « الجبائي »

(٣) وقال قائلون : الوقت عرض ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على

حقيقته

(١٤٩)

هل يكون
وقت واحد
لشيئين؟

واختلفوا : هل يكون وقتٌ لشيئين أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

(١٥٠)

هل يوجد شيء
لا في وقت ؟

واختلفوا : هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات ؟

(١) فجوز ذلك مجيزون :

(٢) وأنكره منكرون .

وهذا الذي حكينا في الوقت أقاويل المتحملين للإسلام .

(١٥١)

قولهم في
حقيقة الدنيا

واختلفوا في الدنيا : ما هي ؟

(١) فقال قائلون : هي الهواء والجو ، وهذا قول « زهير الأثرى » .

(٢) وقال قائلون : قولُ القائل « دُنْيا » واقع على كل ما خلقه الله سبحانه

من الجواهر والأعراض ، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجيء الآخرة وورودها

(١٥٢)

قولهم في
حقيقته الخبر

واختلف المتكلمون في الخبر : ما هو ؟

(١) فقال قائلون : كل ما وقع فيه البهق والكذب ، وهو مع هذا يشتمل على ضرر شتى منها النفي والإثبات واللدخ والذم والتعجب ، وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنى والمسألة ؛ لأنه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك صدقت ولا يقال له كذبت .

(٢) وقال قائلون : الخبر هو الكلام الذي يقتضي مخبراً ، وإنما يسمي خبراً من أجل المخبر به ، فإذا لم يكن مخبر لم يسم الكلام خبراً ، وأبى هذا القائلون الذين حكينا قولهم آتفا .

(١٥٣)

واختلفوا في الكلام : ما هو ^(١) ؟

قولهم في حقيقة الكلام

(١) فقال قائلون : الكلام هو ما لا يخرج من أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو تمنياً أو تعجباً أو سؤالاً ، وهو بمخرج الأمر ، إلا أنه يسمى سؤالاً إذا كان لمن فوقك .

(٢) وقال قائلون : الكلام هو القول ، وقد يخرج من هذه الأقسام كلها ؛ لأنه أمر لعلة الأمور ، نهى لعلة المنهى ، خبر لعلة الخبر ، تمنى لعلة التمنى ، وهو كلام وقول لا لعلة ، وهذا قول « ابن كلاب » .

(١٥٤)

واختلفوا في الصدق والكذب ^(٢) .

(١) فقال بعضهم : الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به ، والكذب الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، بعلم وقع أم بغير علم .

قولهم في الصدق والكذب

(١) انظر أصول الدين ٢١٤ - ٢١٥

(٢) انظر أصول الدين ٢١٧ - ٢١٨

(٢) وقال بعضهم : الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة ، ثم اختلفوا في الكذب ؛ فقالت جماعة منهم : الكذب هو الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، وزاد سائرهم في الكذب الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم . وقال بعضهم : الصدق ذو شروطٍ شتى : منها صحة الحقيقة ، ومنها العلم بها ، ومنها أمر الله به ، والكذب ذو شروطٍ أيضاً : منها علم الحقيقة ، والعلم باعتماد نفيها ، ومنها النهي من الله عنه ، فأما ما وقع بغير علم فهو خبرٌ عاثر لا يسمى صدقاً ولا كذباً .

(١٥٥)

واختلفوا : هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع خبره أم لا ؟ على مقلتيه هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع خبره ؟
(١) فمنهم من سماه صدقاً قبل وقوع خبره .
(٢) ومنهم من امتنع من ذلك .

(١٥٦)

واختلفوا في الخاصّ والعام^(١) .
(١) فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصاً كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه ، فيكون عاماً ، والعام ما عم اثنين فصاعداً ، ويكون عاماً خاصاً ، وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكل ، وهذا قول «ابن الراوندى» و «المرجئة» .

(١) انظر أصول الدين ٢١٨ - ٢١٩

(٢) وقال قائلون : الخبر الخاص لا يكون عاماً ، والعام لا يكون خاصاً ،
والخاص ما كان خبراً عن الواحد ، والعام ماعم اثنين فصاعداً ، وهذا قول
« عباد بن سليمان » وغيره .

(١٥٧)

هل يشترط في الأمر مقارنة النهي عن ضده
واختلفوا في قول الله عز وجل (افعلوا) هل يكون أمراً من غير أن يقارنه
نهي عن ترك ما قال افعلوه ؟

- (١) فقال قائلون : هو أمر لازم ، وإن لم يظهر النهي .
(٢) وقال آخرون : لا يكون أمراً حتى يقارنه النهي عن ترك ما قال :
(افعلوه) وقول القائل (افعلوا) هو أمر لمن دونك ، وهو سؤال لمن
هو فوقك .

(١٥٨)

قولهم في الإثبات والنفي
واختلفوا في الإثبات والنفي : ما هو ؟
(١) فقال قائلون : النفي متصل بالإثبات في العقل ؛ لأنك لا تنفي شيئاً
إلا وقد أثبتته على وجه آخر ، كقولك « ليس زيد متحركاً » أنت تثبت زيدا
غير متحرك ، وأنت نفيت أن يكون ساكناً ، وأحال قائل هذا أن يُنفي إلا ما هو
شيء ثابت كأن موجود .

(٢) وقال قائلون : النفي كل قول واعتقاد دلّ على عدم شيء أو كان
خبراً عن عدمه ، ولا يجوز أن يكون المثبت منفياً على وجه من الوجوه ، وكذلك

المنفى ليس بمثبت على وجه من الوجوه ، وكذلك الإثبات كل قول واعتقاد دل على وجود شيء أو كان خبراً عن وجوده ، ثم زعم صاحب هذا القول أن الإثبات في الحقيقة هو ما به كان الشيء ثابتاً ، والنفي ما كان الشيء به منتفياً في الحقيقة ، وهذا القول هو قول « الجبائي » .

(٣) وقال قائلون : المثبت قد يكون منفيًا على وجه ، والمنفى قد يكون مثبتًا على وجه ، كما ثبت زيدا موجوداً وتنفيه متحركاً ، وليس بمستحيل أن ينتفى الشيء بأن لا يكون موجوداً ولا يكون ثابتاً .

(١٥٩)

واختلفوا : هل يكون فعل للانسان لا طاعة ولا معصية أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا فعل للانسان البالغ إلا وهو لا يخلو من أن يكون طاعة أو معصية .

(٢) وقال قائلون : إن الأفعال منها طاعات ، ومنها معاصير ، ومنها مباحات لم يأمر الله بها ليست بطاعة ولا معصية .

(١٦٠)

هل يقال لم يزل
الله خالقاً ؟

واختلف الناس : هل يقال « لم يزل الله خالقاً » ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) ومنعه آخرون .

(١٦١)

هل يقال
لم يزل الخالق؟
واختلفوا الذين منعوا من ذلك : هل يقال لم يزل الخالق أم لا ؟

(١) فقال قائل : نقول لم يزل الخالق، ولا نقول لم يزل خالقاً .

(٢) وقال آخر : يقال لم يزل الخالق واحداً عالماً ، وما أشبه ذلك ، ولا يقال لم يزل الخالق ؛ لأن القول لم يزل الخالق كالقول لم يزل خالقاً ، ونقول : الخالق لم يزل ، وخالق لم يزل ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

(١٦٢)

هل النبوة
ثواب أو ابتداء
واختلفوا في النبوة : هل هي ثواب أو ابتداء ؟

(١) فقال قائلون : هي ابتداء .

(٢) وقال قائلون : هي جزاء على عمل الأنبياء ، هذا قول « عبّاد » .

وقال « الجبائي » : يجوز أن تكون ابتداء .

(١٦٣)

هل توجد قوة
ولا يقال قوى
واختلفوا : هل يجوز أن توجد في الإنسان قوة ولا يقال قوى ؟

(١) فقال قائلون : إذا كانت القوة في بعض أجزائه فهو القوى ، ولا جائز أن يكون قوة ولا قوى .

(٢) وقال قائلون . كانت القوة في بعض أجزائه لم يقل إن الإنسان قوى ، إلا أن تجميع القوة أمراً أو نهياً أو إباحة أو ترغيباً أو إطلاقاً ؛ فالأمر والنهي والإباحة والترغيب للبالغين ، والإطلاق للأطفال والبهائم والحوام والجائنين وكل من كانت له قوة معها هذا فهو قوى ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

(١٦٤)

قوله في

المقطوع

والموصول

القول في للمقطوع والموصول^(١) .

(١) زعم « عبّاد » أن أصل الموصول هو كل فعل من الفرض أو النفل لا يُفعل بفضله ويُترك بفضله تركاً لضدّ ذلك ؛ فإذا دخل فيه فاعله لم يدع منه ما يخرج منه ؛ فكل ما كان من ذلك أو من جنس ذلك ؛ فهو يُفعل إلى آخره فإذا دخل في أوّله بلغ إلى آخره ، ولا يفعل بفضله ويدع بفضله ولا يفعل بفضله ويدع بفضله ؛ فهذا أصل ذلك .

وزعم أن رجلاً لو دخل عند نفسه في الظهر فلما صلى ركعتين نظر إلى طفل يغرق فقد فرض عليه أن يخلص الطفل ولا يصلي .
قال : وليس ما صلى طاعة مفروضة من الظهر .
قال : ولو كان ذلك من الظهر لكان قد حرم عايه وصلها ووصلها طاعة ؛ فيكون قد حرمت عليه الطاعات ، وذلك فاسد .

وزعم أن إنساناً لو أمسك في رمضان إلى نصف النهار ثم أكل أن إمساكه المتقدم طاعة لله لا صوم .

وزعم أن من أحرم ثم غشى أمه أنه قبل انقضاء الحج أن يحرمه طاعة لله ،

(١) انظر الفرق بين الفرق ١٤٩ والانتصار ٥٩ - ٦٠

ووقوفه طاعة مفترضة ، وعليه أن يقف بعد ذلك في المواقيت إلى انقضاء وقت الحج ، وليس ما فعل من الحج طاعة ، وعليه الحج من قابل .

(٢) وقال أكثر أهل الكلام : إن من صلى ركعتين من الظهر ثم رأى طفلاً إن لم يخلصه غرق أنه إذا قطع صلاته بخلعه أن ماضى من صلاته طاعة لله عز وجل ، وقد أتى ببعض الصلاة ، وكذلك القول فيمن أمسك عن الأكل بعض يوم أنه قد صام بعض يوم ، وأن صومه بعض اليوم طاعة لله ، وكذلك القول فيمن أتى ببعض الحج .

(١٦٥)

واختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة ، على مقالتين :

قولهم في حكم الصلاة في الدار المغصوبة

(١) فقال أكثر أهل الكلام : صلاته ماضية ، وليس عليه إعادة .

(٢) وقال « أبو شمر » : عليه إعادة الصلاة ؛ لأنه إنما يؤديها إذا كانت طاعة لله ، وكونه في الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاته مُجزية معصية لله ، وهذا قول « الجبائي » .

(١٦٦)

واختلفوا في الصلاة خلف الفاجر : هل على فاعلها إعادة أم لا ؟ على مقالتين :

قولهم في حكم الصلاة خلف الفاجر

(١) فقال قائلون : لا يجوز صلاة الجمعة ، ولا شيء من الصلوات ، خلف

الإمام الفاجر ، وعلى من فعل ذلك الإعادة ، وهذا قول أكثر المعتزلة .

(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : الصلاة جائزة خلف البار والفاجر ،
وليس على مَنْ صلى خلف الفاجر إعادة .

(١٦٧)

قولهم في
السيف

واختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل :

(١) فقالت « المعتزلة » و « الزيدية » و « الخوارج » وكثير من « المرجئة » :
ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق .

واعتلوا بقول الله عز وجل : (وتعاونوا على البر والتقوى) (٥ : ٢) وبقوله
(فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) (٤٩ : ٩) واعتلوا بقول الله عز
وجل : (لا ينال عهدى الظالمين) (٢ : ١٢٤) .

(٢) وقالت « الروافض » بإبطال السيف ، ولو قُتلت ، حتى يظهر الإمام
فيأمر بذلك

(٣) وقال « أبو بكر الأصبهاني » ومن قال بقوله : السيف إذا اجتمع على إمام
عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي .

(٤) وقال قائلون : السيف باطل ، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية ، وإن
الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً ،
وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه ، وهذا قول « أصحاب الحديث »

(١٦٨)

قولهم في
الأمر بالمعروف
والنهي عن
المنكر بغير
السيف

واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف :

(١) فقال قائلون : نعيّز بقلبك ، فإن أمكنك فلبسانك ، فإن أمكنك فيميدك ، وأما السيف فلا يجوز .

(٢) وقال قائلون : يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب ، فأما باليد فلا .

(١٦٩)

واختلف الناس في الحكمين^(١) :

قولهم في
الحكمين

(١) فقالت « الخوارج » : الحكمان كافران ، وكفر على حين حكم

واعتلوا بقول الله عز وجل : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)
(٥ : ٤٧) وقوله : (فقاتلوا التي تبغى حتى تنفي إلى أمر الله) (٩ : ٤٩)

قالوا : فأمر الله عز وجل وحكم بقتال أهل البنى ، وترك على قتالهم لما
حكم ، وكان تاركاً لحكم الله سبحانه ، مستوجباً للكفر ؛ لقوله الله عز وجل :
(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)

(١٧٠)

واختلف الخوارج في كفر على والحكمين^(٢) :

قول الخوارج
في على
والحكمين

(١) فمنهم من قال : هو كفر شرك ، وهم « الأزارقة » ومنهم من قال : هو
كفر نعمة وليس بكفر شرك ، وهم « الأباضية »

(٢) وقالت « الروافض » : الحكمان مخطئان ، وعلى مصيب ؛ لأنه حكم

لانتقية لما خاف على نفسه .

(١) راجع أصول الدين ٢٩١ - ٢٩٣ والفصل ٤/ ١٥٣ .

(٢) هذه المسألة من تكفالة للنحالة التي قبلها .

(٣) وقال قائلون من الروافض : تحكيم على لا على طريق التقيّة ، وهو صواب .

(٤) وقالت « الزيدية » وكثير من « المرجئة » و « إبراهيم النظام » و « بشر ابن المعتز » : إن عليّاً رضوان الله عليه كان مصيباً في تحكيمه الحكمين ، وإنه إنما حكم لما خاف على عسكره الفساد ، وكان الأمر عنده واضحاً ؛ فنظر للمسلمين ليتألفهم ، وإنما أمرهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل لخالفنا ؛ فهما الخطئان وعلى مصيب .

(٥) ووقف واقفون في هذا ، وقالوا : نحن لا نتكلم فيه ، ونردّ أمرهم إلى الله عز وجل ، فإن كان حقاً فالله أعلم به حقاً كان أو باطلاً .

(٦) وقال « الأضيم » : إن كان تحكيمه ليحوز الأمر إلى نفسه فهو خطأ ، وإن كان ليتكافئ الناس حتى يصفطلحوا على إمام فهو صواب ، وقد أصاب أبو موسى حين خلمه حتى يجمع الناس على إمام .

(٧) وقال قائلون بتصويب عليّ في تحكيمه ، وإنه اجتهد

(٨) وقال قائلون بتصويب الحكمين ، وتصويب عليّ ومعاوية ، وجعلوا أمرهم من باب الاجتهاد .

(٩) وزعم « عبّاد بن سليمان » أن عليّاً رضوان الله عليه لم يحكم ، وأنكر التحكيم .

(١٧١)

واختلفوا في إمامة عثمان وقتله^(١).

قولهم في
إمامة عثمان

(١) انظر الانتصار ٩٨ - ٩٩ وأصول الدين ٢٨٧ - ٢٨٩

(١) فقال أهل الجماعة : كان أبو بكر وعمر إمامين ، وكان عثمان إماماً إلى إن قُتل رحمة الله عليه ورضوانه ، وقتله قاتلوه ظلماً
(٢) وقال قائلون : لم يكن إماماً منذ يوم قامَ إلى أن قُتل ، وهؤلاء هم « الروافض » ، وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر .
(٣) وقال قائلون : كان مصيباً في السنة الأولى من أيامه ، ثم إنه أحدث أحداثاً وجب بها خلعُه وإكفاره ، وهؤلاء هم « الخوارج » .
فمنهم من قال : كان كافراً مشركاً ، ومنهم من قال : كان كفر نعمة ، وثبتوا إمامة أبي بكر وعمر .

(٤) وقال قائلون : كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحقَّ بها أن يكون مخلوعاً ، وإنه فسق وبطلت إمامته ، وهذا قول كثير من « الزيدية » .
وقد ذكرنا عند شرحنا قول « الزيدية » كيف قولهم في إمامة أبي بكر وعمر (؟) وأنه وقف في أمره منهم واقفون ، ولم يُقدموا عليه بتخطئة ولا بلعن .

(٥) وقال « أبو الهذيل » : لا ندري قُتل عثمان ظلماً أو مظلوماً .

(١٧٢)

واختلفوا في إمامة عليّ (١) .

قولهم في
إمامة عليّ

(١) فقال قائلون : كان عليّ إماماً في أيام أبي بكر وعمر ، وإن الأمر كان له بنصّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ، وإن الأئمة ضلّت حين بايعت غيره .
(٢) وقال قائلون : كانت الإمامة لعليّ في حياة أبي بكر وعمر ، وإنهما أخطأ في توليها لما تولياها خطأ لا يبلغ بهما الإثم .

(١) راجع أصول الدين ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليّ ، وإن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة ، وهذا قول « أهل السنة والاستقامة » .

(١٧٣)

قوله في إمامة
أبي بكر
وطريقها

واختلف هؤلاء في إمامة أبي بكر كيف كانت ^(١) .

(١) فقال قائلون : بأن وقف النبي صلى الله عليه وسلم ، ونصّ على إمامته .

(٢) وقال قائلون : لا ، بل دلّ على إمامته بأمره أن يُصَلّي بالناس ، وبقوله « مَرُّوا أبا بكر أن يصلي بالناس » وبقوله « اقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ » .

وقالوا : قد دلّ الله سبحانه على إمامة أبي بكر في كتابه بقوله : (سَتَذْكُرُونَ إلى قوم أولى بأسٍ شديد تقاتلونهم أو يُسَلَّمُونَ) (٤٨ : ١٦) فجعل توابعهم مقرّنة بدعوة الداعي لهم إلى قتال القوم ، وهم أهلُ اليَمَامة ، وأبو بكر دعاهم ، أو فارس فُعَمَّر دعاهم ، وفي تثبيت إمامة عمر تثبيت إمامة أبي بكر .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر إماماً بعقد المسلمين له الإمامة وإجماعهم على إمامته ، وكان عمر إماماً بنصّ أبي بكر على إمامته ، وكان عثمان إماماً باتفاق أهل الشورى عليه ، وكان عليّ إماماً بعقد أهل العقد له بالمدينة .

(٤) وقال قائلون : كان أبو بكر إماماً ، ثم عمر ، ثم عثمان ، وإن عليّاً لم يكن إماماً ؛ لأنه لم يجتمع عليه ، وإن معاوية كان إماماً بعد عليّ ؛ لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت ، وهذا قول « الأصم » .

(٥) وقال قائلون بإمامة أبي بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليّ ، وأنكروا

(١) انظر أصول الدين ٢٨٢ - ٢٨٦ .

إمامة معاوية ، وقالوا : لم يكن إماماً بحال .

(١٧٤)

واختلفوا في قتال عليّ وطلحة ، وفي قتال عليّ ومعاوية^(١) .

قولهم في
القتال بين
الصحابه

(١) فقالت « الروافض » و « الزيدية » وبعض المعتزلة « إبراهيم النظام » و « بشر بن المعتز » وبعض « للرجثة » : إن عليّاً كان مصيباً في حروبه ، وإن مَنْ قاتله كان على الخطأ ، فخطّوا طلحة والزبير وعائشة ومعاوية .
(٢) وقال « ضرار » و « أبو الهذيل » و « معمر » : نعلم أن أحدهما مُصيب والآخر مُخطئ ، فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الانفراد ، وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مُخطئ ولا يعلمون الخطئ .
منهما ، هذا قولهم في عليّ وطلحة والزبير وعائشة ؛ فأما معاوية فهم له مُحطّون غير قائلين بإمامته .

(٣) وقال قائلون : سبيلُ عليّ وطلحة والزبير وعائشة في حربهم سبيل الاجتهاد ، وإنهم جميعاً كانوا مصيبين ، وكذلك قول هؤلاء في قتال معاوية وعليّ ، وهذا قول « حسين الكرابيسي » .

(٤) وقال « بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد » : إن عليّاً وطلحة والزبير مُشركون منافقون ، وهم في الجنة ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله سبحانه أطلع إلى أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » .

(٥) وقالت « الخوارج » بتصويب عليّ في قتال طلحة والزبير ومعاوية .

(٦) وقال « الأصم » في قتال عليّ وطلحة والزبير : إن كان قاتلها ليتهاكت الناس حتى يصطلحوا على إمام ؛ فقتاله لها على هذا الوجه صواب ، وكذلك قال

(١) انظر الانتصار ٩٧ - ٩٨ وأصول الدين ٢٨٩ - ٢٩١ وانظر أيضاً

الفصل ٣٤/٤ .

في قتالهما إياه ، وقال : إن كان معاوية قاتل عليًّا ليخوز الأمر إلى نفسه فهو ظالم ، وإن كان قاتل ليتكافئ الناس حتى يصطلحوا على إمام قتاله على هذا الوجه ضَوَّاب ، وإن كان قتاله لثلاث يسلم ما في يديه إليه إذا لم يُتَّفَقْ على إمامته فقتاله على هذا الوجه صواب .

(٧) وقال قائلون : نزع أن عليًّا وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم ، وإن المصيبين هم القعود ، وتتولاهم جميعاً ، ونبرأ من حربهم ، ونرد أسرهم إلى الله .

(٨) وقال « عبَّاد » : لم يكن بين طلحة والزبير وعلى قتال .

(١٧٥)

قولهم في أفضل
الناس بعد
الرسول

واختلفوا في التفضيل^(١) .

(١) فقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

(٢) وقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم علي ، ثم عثمان .

(٣) وقال قائلون : نقول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ، ثم نسكت بعد ذلك .

(٤) وقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ، ثم بعده أبو بكر .

وأجمع من ثبت فضل أبي بكر وعمر أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأجمع من ثبت فضل عمر وعثمان أن عمر أفضل من عثمان .

(٥) وقال قائلون : لا ندرى أبو بكر أفضل أم علي ؟ فإن كان أبو بكر

(١) انظر الفصل ٤/ ١١١ وأصول الدين ٣٩٣ .

أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من عليّ ، ويجوز أن يكون عليّ أفضل من عمر ، وإن كان عليّ أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان ؛ لأن عمر أفضل من عثمان ، وإن كان عمر أفضل من عليّ فيجوز أن يكون عليّ أفضل من عثمان ويجوز أن يكون عثمان أفضل من عليّ ، وهذا قول « الجُبَّائي » .

(١٧٦)

واختلفوا في الإمامة : هل هي بنصّ أم قد تكون بغير نصّ ؟
 (١) فقال قائلون : لا تكون إلا بنصّ من الله سبحانه وتوقيفٍ ، وكذلك كل إمام ينصّ على إمام بعده فهو بنصّ من الله سبحانه على ذلك وتوقيفٍ عليه .
 (٢) وقال قائلون : قد تكون بغير نصّ ولا توقيف ، بل بمقدّر أهل العقد .

(١٧٧)

واختلفوا : هل يكون بعد عليّ إمام ؟
 (١) فقال أكثر الناس : قد يكون بعد عليّ إمام .
 (٢) وقال « عباد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد عليّ إمام .
 واعتلّ بأنهم أجمعوا في عصر أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد عليّ : هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ فلو جاز أن يكون بعد عليّ إمام لم يختلفوا في أن يكون بعده إمام أولاً يكون ، كما لم يختلفوا في ذلك في عصره ؛ لأن الأمة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله .

(١٧٨)

قولهم فيمن
تنعقد
الإمامة

واختلفوا في كم تنعقد الإمامة من رجل^(١) ؟

- (١) فقال قائلون : تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر .
- (٢) وقال قائلون : لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين .
- (٣) وقال قائلون : لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها .
- (٤) وقال قائلون : لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها .
- (٥) وقال قائلون : لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤا على الكذب ولا تلحقهم الظنة .

(٦) وقال « الأصم » : لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين .

(١٧٩)

هل الإمامة
واجبة ؟

واختلفوا في وجوب الإمامة^(٢) .

- (١) فقال الناس كلهم إلا « الأصم » : لا بد من إمام .
- (٢) وقال « الأصم » : لو تكافت الناس عن النظام لاستغنوا عن الإمام .

(١٨٠)

هل يجوز أن
يتعدد الإمام ؟

واختلفوا : هل يكون الإمام أكثر من واحد^(٣) ؟

- (١) فقال قائلون : لا يكون في وقت واحد أكثر من إمام واحد .
- (٢) وقال قائلون : يجوز أن يكون إمامان في وقت واحد ، أحدهما صامت والآخر ناطق ، فإذا مات الناطق خلفه الصامت ، وهذا قول « الرافضة » .

(١) انظر أصول الدين ٢٨٠ - ٢٨١ والفرق ٢٣ والفصل ٤/١٦٧ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٧١ والفصل ٤/٨٧ .

(٣) انظر أصول الدين ٢٧٤ والفصل ٤/٨٨ .

(٣) وجوز بعضهم ثلاثة أئمة في وقت واحد ، أحدهم صامت ، وأنكر أكثرهم ذلك .

(١٨١)

هل يجوز ألا يكون إمام ؟
واختلفوا : هل يجوز أن يخلو الناس من إمام ؟
(١) فقالت « الرواض » : لا تخلو الأرض من إمام .
(٢) وقال غيظهم : قد يجوز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُعقد لواحد .

(١٨٢)

هل يجوز إمامة المفضول ؟
واختلفوا في إمامة المفضول ، على مقالتين ^(١) :
(١) فقالت « الزيدية » وكثير من « المعتزلة » : جائز أن يكون في رعية الإمام من هو أفضل منه ، وجوزوا أن يكون الإمام مفضولا كما يكون الأمير مفضولا ، في رعيته من هو خير منه .
(٢) وقال قائلون : لا يكون الإمام إلا أفضل الناس .

(١٨٣)

هل تكون الإمامة في غير قریش ؟
واختلفوا : هل يجوز أن يكون الأئمة في غير قریش ^(٢) ، على مقالتين :
(١) فقال قائلون من « المعتزلة » و « الخوارج » : جائز أن يكون الأئمة في غير قریش .
غير قریش .

(١) انظر أصول الدين ٢٩٣ - ٢٩٤ والفصل ١٦٣/٤ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ والفصل ٨٩/٤ .

(٢) وقال قائلون ، من « المعتزلة » وغيرهم : لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش .

(١٨٤)

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من قريش ، في أي قريش تكون؟ في أي قريش تكون الإمامة؟ على مقاتلين :

(١) فقالت « الروافض » : لا يكون الأئمة من قريش إلا في بني هاشم خاصة .

(٢) وقال قائلون : قد يكون الأئمة من غيرها من قريش .

(١٨٥)

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من بني هاشم ، في أي بني هاشم ؟ في أي بني هاشم تكون الإمامة؟ على مقاتلين :

(١) فقال قائلون : في العباس بن عبد المطلب وفي ولده ، لا تكون في غيرهم ، وهم « الراوندية » .

(٢) وقال قائلون : هي في عليّ وولده ، لا تكون في غيرهم .

(١٨٦)

هل العربي
أولى من
العجمي
بالإمامة؟

واختلفوا إذا اجتمع قرشيّ وأعجميّ وتساوياً في الفضل ، أيهما أولى ؟ على مقاتلين :

- (١) فقال « ضرار بن عمرو » : يُؤلى الأحمى ؛ لأنه أقلهما عشيرة .
(٢) وقال سائر الناس : يُؤلى القرشي فهو أولى بها .

(١٨٧)

إذا عقد لائنين واختلفوا في الإمام إذا مات ببلده فبايع من بحضرته رجلاً وبايع غيرهم فأيهما أولى؟ آخر في وقته أو قبله .

- (١) فقال قائلون : الإمام هو الذي عُقد له في بلد الإمام ، دون غيره .
(٢) وقال قائلون : هو الذي عُقد له أولاً ، ببلد الإمام كان أم بغيره .

(١٨٨)

إذا بايع إمامان واختلفوا إذا بايع قومٌ إماماً ، وبايع آخرون إماماً آخر ، في وقت واحد .
(١) فقال قائلون : يُقرع بينهما ، فأيهما خرجت قرعته كان إماماً دون الآخر .
(٢) وقال آخرون : يقال لهما أن يعتزلا ثم يُعقد لأحدهما أو لغيرهما .
(٣) وقال آخرون : أيهما امتنع من أن يعتزل لم يكن إماماً ، فإذا قيل له اعتزل فلم يعتزل لم يكن إماماً ، وكان الإمام الذي يقال له اعتزل ، ولم ياب ذلك .

(١٨٩)

هل تورث الإمامة ؟ هل تورث
هل تورث الإمامة ؟ هل تورث الإمامة : هل تتوارث^(١)؟
(١) فقال قائلون : هي وراثية .
(٢) وقال آخرون : ليست بوراثية .

(١) انظر أصول الدين ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(١٩٠)

- واختلفوا : هل للامام أن يوصى إلى غيره في جهة وجوب الإمامة .
(١) فأجاز ذلك قوم .
(٢) وأنكره آخرون .
- هل للامام أن
يوصى إلى
غيره ؟

(١٩١)

- واختلفوا : هل الدار دار إيمان أم لا ؟
(١) فقال أكثر « للمعتزلة » و « المرجئة » : الدار دار إيمان .
(٢) وقالت « الخوارج » من « الأزارقة » و « الصفرية » : هي دار كفر وشرك
(٣) وقالت « الزيدية » : هي دار كفر نعمة .
(٤) وقال « جعفر بن مبشر » ومن وافقه : هي دار فسق
(٥) وقال « الجبائي » : كل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها أو يجتاز
بها إلا بإظهار ضرب من الكفر أو بإظهار الرضى بشيء من الكفر وترك
الإنكار له ؛ فهي دار كفر ، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير
إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له
فهي دار إيمان ، وبعداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا
بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضى كفحو القول إن القرآن غير
مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصي
وخلقها ؛ لأن هذا كله عنده كفر ، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس
قوله وفي سائر أمصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر -
ومعاذ الله من ذلك -
- اختلافهم في
الدار أهى
دار إيمان ؟

(٦) وقال بعضهم : الدار دار هُدًى ، ولم يقولوا إنها دار إيمان ، ولا قالوا إنها دار كفر ، وهذا قول بعض « الروافض » .

(١٩٢)

واختلفوا في أحكام الجائر ، على مقالتين :

قولهم في أحكام
الجائر

- (١) فقال قائلون : هي جائزة لازمة إذا كانت على الحق ، وإن كان جائراً
(٢) وقال قائلون : لا تلزم أحكامه ولا يلتفت إليها .

(١٩٣)

واختلفوا في الإمام إذا أخطأ في الحكم ، على مقالتين :

قولهم في حكم
الإمام الخاطيء

- (١) فقال قائلون : يُنقض حكمه .
(٢) وقال قائلون : لا ، بل يرجع عنه ، ويرد إلى الصواب .

(١٩٤)

واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة أقاويل :

قولهم في قتال
البغاة

- (١) فقال قائلون : لا يُتبع من يؤتى منهم ، ولا يُغنم أموالهم ، ولا يُجهز
على جراحهم .

- (٢) وقال قائلون : بل يُتبع من ولى منهم ، ويُجهز على جراحهم ،
ويُغنم أموالهم .

(٣) وقال قائلون : يُغنم ما حوى عسكرهم ، وما لم يكن في عسكرهم من أموالهم لم يغنم .

(١٩٥)

واختلفوا في دفن البغاة وتكفينهم والصلاة عليهم وسبى ذراريهم قولهم في معاملة قتل البغاة (١) فقال قائلون : يُدفن قتلاهم ، ويُكفنون ، ويُصلى عليهم ، ولا تُسبى ذراريهم .

(٢) وقال قائلون : لا يُدفنون ، ولا يصلى عليهم ، ولا يُكفنون ، وتُسبى ذراريهم ، وهذا قول « الخوارج » وغيرهم .

(١٩٦)

واختلفوا في قتل البغاة غيلة : (١) فمنهم من أجاز ذلك . (٢) ومنهم من لم يُجز الغيلة .

(٣) وكان في المعتزلة رجل يقال له « عبّاد بن سليمان »^(١) يرى قتل الغيلة في مخالفته إذا لم يخف شيئا ، وقد ذهب إلى هذا قوم من « الخوارج » وقوم من « غلاة الروافض » حتى استغلّوا خندق المخالفين لهم وأخذ أموالهم وإقامة شهادة الزور عليهم ، واستباحوا الزنا بنساء مخالفينهم .

(١) نسب البغدادي في الفرق ١٥١ والشهرستاني في الملل ٥١ - ٥٢ هذا القول إلى القوطي .

(١٩٧)

واختلفوا في المقدار الذي يجوز إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان
اختلافهم في
الخروج على
السلطان
ويقاتلوا المسلمين .

(١) فقالت « المعتزلة » : إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا أننا نكفي
مخالفينا عقداً للإمام ، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد
لقولنا ، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر ، وإلا قتلناهم ،
وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك
وقدروا عليه .

(٢) وقال قائلون من « الزيدية » : أقل المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن
يكونوا كعدة أهل بدر ؛ فيعقدون الإمامة للإمام ، ثم يخرجون معه على السلطان
(٣) وقال قائلون : أي عدد اجتمع عقدوا للإمام ، ونهضوا إذا كان من
أهل الخير ، ذلك واجب عليهم .

(٤) وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي
لزمهم قتالهم ؛ لقول الله تعالى : (الآن خفف الله عنكم - الآية) (٨ : ٦٦) .

(١٩٨)

واختلفوا : هل يكون الظهور إلا مع إمام ؟ وهل يكون قطع السارق وأخذ
هل يجوز
الخروج إلا
مع إمام ؟
القود وإنفاذ الأحكام إلا بإمام ؟

(١) فقال « عباد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد علي إمام ، وإن
المسلمين إذا أمكنهم الخروج خرجوا ، فأنفذوا الأحكام ، وقطعوا الشرايق ،
وأقادوا وفعلوا ما كان يلزم الأئمة فعله .

(٢) وقال « الأصم » و « ابن عُلَيَّة » : إذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطئوا ولم تلحقهم ظَنَّة ولا تَهْمَة لكثرتهم جاز لهم أن يقيموا الأحكام .

(٣) وقال قائلون وهم أكثر « المعتزلة » : لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل ، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطع السارق والقَوْدَ إلا الإمام العادل أو من يأمر الإمام العادل ، لا يجوز غير ذلك .

(٤) وقالت « الروافض » : لا يجوز شيء من ذلك إلا للإمام أو من يأمره

(١٩٩)

اختلافهم في
جواز التكسب

واختلفوا في المكاسب : هل هي جائزة أم لا ؟

(١) فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات ، وقالوا : لا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الإمام على الدار ، ويقسمها ؛ لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها ؛ لفسادها ، ولكون الغصب والظلم فيها ، وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقوتهم ، وما فضل عن ذلك لم يَرَوْا أخذه ، وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئاً عندهم ، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تغلف سألوا الناس شيئاً ، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر ، وهذا قول طوائف من « المعتزلة » وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات ، وقد جرى مجراهم قوم من أهل التوكل ، وتركوا الأعمال ، وتكاسلوا عنها ، وقالوا : إذا توكلنا حقيقة التوكل جاءتنا أرزاقنا واستغنيانا عن الاضطراب .

(٢) وقال أكثر الناس : إن المكاسب من وجهها جائزة ، والبيع والشراء جائزان ، إلا فيما عرفناه حراماً بعينه ، فأما ما لم نعرفه حراماً ورأيناه في أيدي قوم

جائز لنا أن نشترى منهم ، وجائز لنا البيع والتجارة ، والأشياء على ظاهرها ،
والدار دار إيمان لا يحرم فيها شيء إلا ما عرفناه حراماً .

(٢٠٠)

هل يجوز
معاملة البغاة ؟
واختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي
(١) فقال قوم : يجوز أن يُبايعه ونشترى منه ، إلا ما كان من آلات الحرب ،
(٢) وقال قوم : لا يجوز لنا مبايعته ، ولا الشراء إلا أن يرجع عن الفتنة حتى
نُلجئه بذلك إلى ترك البغي .

(٢٠١)

اختلفوا في حكم
المن اشترى
بمال حرام
واختلفوا فيمن اشترى جاريةً بمال حرام بعينه
(١) فقال قائلون : إذا اشترى بذلك المال الحرام بعينه كان البيع منتهضاً
لا يجوز ، ولكن إذا اشترى لا بذلك المال بعينه كان البيع منعقدًا ، وكان المال
في ذمة المشتري .

(٢) وقال قائلون : جائز البيع والشراء وإن كان اشترى بعين ذلك المال

(٢٠٢)

اختلفوا في حكم
الحج بمال
حرام
واختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مال حرام

(١) فقال قائلون : لا يكون مؤذياً للحيّ ولا للفرس ، إذا كان المال الذي
حيّ به حراماً .

(٢) وقال قائلون : حيّ ماضٍ ، وكذلك الفرض الذي قضاه والمال
في ذمته .

(٢٠٣)

واختلفوا إذا ذبح بسكين مقتصبة
(١) فقال قائلون : لا تكون الذبيحة ذكيتة .
(٢) وقال قائلون : هي ذكيتة .

اختلافهم فيمن
ذبح بسكين
مقصوبة

(٢٠٤)

واختلفوا في الطّلاق لغير العدة
(١) فقال أكثر الناس : عصى ربه ، وبيّنت منه امرأته ، وكذلك إذا طلقها
ثلاثاً فقد لحقها الطلاق ثلاثاً

اختلافهم في
الطلاق لغير
العدة

(٢) وقال قائلون : لا يقع الطلاق لغير العدة ، وليس طلاق الثلاث شيئاً ،
ولا يقع الطلاق حتى يطلقها واحدة للعدة ، وهي طاهر من غير جماع ، ويُشهد
على ذلك شاهدين ، ولا يكون غضباناً ، ويكون قاصداً إلى الطلاق ، راضياً به
(٣) وقال قائلون : إذا طلقها ثلاثاً كانت واحدة .

(٢٠٥)

واختلفوا في مسح على الخفين .

اختلافهم في
المسح على
الخفين

(١) فقال أكثر أهل الإسلام بالمسح على الخفين .

(٢) وأنكر المسح على الخفين « الروافض » و « الخوارج »

(٢٠٦)

واختلفوا في الفرائض : هل فُرِضت لعللٍ أو لا لعللٍ ؟

هل أحكام الله
تعالى معللة ؟

(١) فقال قائلون : فرض الله الفرائضَ وشرع الشرائعَ لا لعللٍ ، وإنما يكون

الشيء محرماً بتحريم الله إياه ، محلاً بتحليله له ، مطلقاً بإطلاقه له ، لا لعللٍ غير ذلك ؛ وأنكر هؤلاء القياس في الأحكام .

(٢) وقال قائلون : إن الله سبحانه حرّم أشياء عباداتٍ ، وحرّم أشياء

لعللٍ يجب القياسُ عليها ، وإنه لا قياس يقاس إلا على أصلٍ معلولٍ فيه علّةٌ يجب أن تطرّد في الفرع .

(٣) وقال قائلون : الأشياء حرّمها الله سبحانه وأحلّها لعلّة المصلحة^(١) لا غير

ذلك ، وإنما يقع القياس إذا اشتبه شيئان في معنى قيس أحدهما على الآخر لا اشتباههما في ذلك المعنى

(٢٠٧)

واختلفوا في التّقيّة

خلافهم في التّقيّة

(١) فزعمت « الروافض » أنه جائز أن يظهر الإمام الكفّر والرضى به

والفسق على طريق التّقيّة ، وجوزوا ذلك على الرسول عليه السلام .

(١) في أصول هذا الكتاب « المصلحة » .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز ذلك على الرسول عليه السلام ، ولا يجوز أيضا على الإمام .

(٢٠٨)

واختلفوا في إمامة يزيد .
اختلافهم في إمامة يزيد
(١) فقال قائلون : كان إماماً بإجماع المسلمين على إمامته ، ويعتبرهم له ، غير أن الحسين أنكر عليه أشياء مثلها يُنكر .
(٢) وقال قائلون بإمامته ، وتخطئة الحسين في إنكاره عليه .
(٣) وقال قائلون : لم يكن إماماً على وجه من الوجوه .

(٢٠٩)

واختلفوا في قول النبي صلى الله عليه وسلم « عشرة في الجنة » .
اختلافهم في العشرة المبشرين بالجنة
(١) فقال قائلون بإنكار هذا الخبر وإبطاله ، وهم « الروافض » .
(٢) وقال قائلون : هو فيهم على شريطة أن لم يتغيروا عما كانوا عليه حتى يموتوا ، وإن ماتوا على الإيمان .
(٣) وقال قائلون وهم « أهل السنة والجماعة » : هو في العشرة ، وهم في الجنة لا محالة .

(٢١٠)

واختلف الناس في المعارف والعلوم : هل هي العالم متناً أو غيره^(١) ؟
هل العلم هو العالم ؟
(١) انظر كتاب أصول الدين ٧

- (١) فقال قائلون : معارفنا وعلومنا غيرنا .
 (٢) وقال قائلون بنفى العلوم والمعارف ، وقالوا : ليس إلا العالم العارف .
 (٣) وقال قائلون : صفات العالم منا لا هو ولا غيره .

(٢١١)

واختلفوا في الصراط^(١) :

اختلافهم
في الصراط

- (١) فقال قائلون : هو الطريق إلى الجنة وإلى النار ، ووصفوه فقالوا : هو أدق من الشعرة وأحد من السيف ، ينجى الله عليه من يشاء .
 (٢) وقال قائلون : هو الطريق ، وليس كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه .

(٢١٢)

واختلفوا في الميزان^(٢) :

اختلافهم
في الميزان

- (١) فقال أهل الحق : له لسان وكفتان توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات ، فمن رجحت حسناته دخل الجنة ، ومن رجحت سيئاته دخل النار ، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة .
 (٢) وقال أهل البدع يبطل الميزان ، وقالوا : موازين وليس بمعنى كفات والسني ، ولكنها المجازاة ، يمازيهم الله بأعمالهم وزناً بوزن ، وأنكروا الميزان ، وقالوا : يستحيل وزن الأعراض ؛ لأن الأعراض لا ثقل لها ولا خفة .
 (٣) وقال قائلون بإثبات الميزان ، وأحالوا أن توزن الأعراض في كفتين ،

(١) انظر أصول الدين ٢٤٥ وشرح المواقف ٨ / ٣٣١

(٢) انظر الفصل ٤ / ٦٥

ولكن إذا كانت حسنات الإنسان أعظم من سيئاته رجحت إحدى الكفتين على الأخرى ؛ فكان رُجْحَانِهَا دليلا على أن الرجل من أهل الجنة ، وكذلك إذا رجحت الكفة الأخرى السوءاء كان رجحانها دليلا على أن الرجل من أهل النار .

(٤) وحقيقة قول « المعتزلة » في الموازنة أن الحسنات تكون مُحِبَّةً للسيئات وتكون أعظم منها ، وأن السيئات تكون مُحِبَّةً للحسنات وتكون أعظم منها

(٢١٣)

قولهم في
الجوض

القول في الجوض^(١) :

(١) قال « أهل السنة والاستقامة » : إن للنبي صلى الله عليه وسلم حَوْضًا يَسْقَى منه المؤمنين ، ولا يَسْقَى منه الكافرين .
(٢) وأنكر قوم الجوض ودفعوه .

(٢١٤)

اختلفوا في
منكر ونكير

واختلفوا في منكر ونكير : هل يأتیان الإنسان في قبره^(٢) ؟
(١) فأنكر ذلك كثير من أهل الأهواء .
(٢) وثبتته أهل الاستقامة .

(٢١٥)

واختلفوا في شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هي لأهل الكبائر^(٣) ؟

قولهم في
الشفاعة

(١) انظر الفصل ٤ / ٦٦

(٢) انظر شرح المواقف ٨ / ٣١٧ والفصل ٤ / ٦٦

(٣) انظر شرح المواقف ٨ / ٣١٢ والفصل ٤ / ٦٣

- (١) فأنكرت « المعتزلة » ذلك وقالت بإبطاله .
 (٢) وقال بعضهم : الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أن يُزَادُوا في منازلهم من باب التفضيل .
 (٣) وقال « أهل السنة والاستقامة » بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته .

(٢١٦)

- واختلفوا في تخليد الفساق في النار^(١) :
 (١) فقالت « المعتزلة » و « الخوارج » بتخليدهم ، وإن مَنْ دخل النار لا يخرج منها .
 (٢) وقال « أهل السنة والاستقامة » : إن الله يُخرج أهل القبلة الموحدين من النار ، ولا يخلد لهم فيها .

(٢١٧)

- القول في دوام نعيم أهل الجنة ، ودوام عذاب أهل النار^(٢) :
 (١) أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا « الجَهَنَّم » أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار .
 (٢) وقال « جَهَنَّم بن صفوان » : إن الجنة والنار تَفْنِيَانِ وتَبِيدَانِ ، ويفنى مَنْ فيهما ، حتى لا يبقى إلا الله وحده ، كما كان وَحْدَهُ لا شيء معه .
 (٣) وقال « أبو الهذيل » باقطة حركات أهل الجنة والنار ، وإنهم يسكنون سكناً دائماً .

(١) انظر أصول الدين ٢٤٢ والفصل ٤ / ٤٤ وشرح المواقف ٨ / ٣٠٤
 (٢) انظر أصول الدين ٢٣٨ والفصل ٤ / ٨٣ والأقتصار ١٢ والفرق ١٩٩

(٤) وقال قوم : إن أهل الجنة يُنعمون فيها ، وإن أهل النار يُنعمون فيها ، بمنزلة جود الخَلِّ يتلذذ بالخلِّ ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، وهم « البطيخية »^(١) .

(٢١٨)

هل الجنة والنار
مخلوقتان ؟

واختلفوا في الجنة والنار: أخلقتا أم لا^(٢) ؟
(١) فقال « أهل السنة والاستقامة » : هما مخلوقتان .
(٢) وقال كثير من أهل البدع : لم تُخلقا .

(٢١٩)

هل تفتيان ؟

واختلفوا : هل تفتيان إذا أفى الله الأشياء .
(١) فتبت ذلك قوم .
(٢) وأنكره آخرون .

(٢٢٠)

قولهم في
الإرجاء

واختلفوا في الإرجاء : هل يجوز أن يتعبد الله سبحانه به ؟
(١) فأجاز ذلك قوم .
(٢) وأنكره آخرون .

(٢٢١)

الصغار

واختلفوا في الصغار : هل كان يجوز أن يأتي فيها وعيد .

(١) انظر الفصل ٢ / ١١٢

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٧ والفصل ٤ / ٨١

- (١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » وغيره .
 (٢) وقال قائلون : لم يكن يجوز أن يأتي فيها وعيد ؛ لأنها مغفورة باجتناب
 الكبائر باستحقاق .

(٢٢٢)

- واختلفوا : هل كان يجوز أن يعفو عن الكبائر لولا الإخبار^(١) . هل يجوز
 العفو عن
 الكبائر؟
 (١) فأجاز ذلك قوم .
 (٢) وأنكره آخرون

(٢٢٣)

- واختلفوا في غفران الصغائر ، بأي شيء هو ؟ بأي شيء
 تغفر الصغائر ؟
 (١) فقال قائلون : يغفرها الله سبحانه تفضلاً بغير توبة .
 (٢) وقال قائلون : يغفرها ليجتنب الكبائر باستحقاق .
 (٣) وقال قوم : لا يغفرها إلا بالتوبة .
 وقد ذكرنا اختلافهم قبل هذا في ماهية الصغائر .

(٢٢٤)

- واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السهو والخطأ : هل يكون معصية ؟ ما يقع سهواً
 أو خطأ هل
 يكون معصية ؟
 (١) فقال قائلون : قد يكون ذلك معصية .
 (٢) وقال قائلون : لا يكون ذلك معصية إلا أن يقع بقصد .

(٢٢٥)

قولهم في
وجوب التوبة

واختلفوا في وجوب التوبة .
(١) فقال قائلون : التوبة من المعاصي فريضة .
(٢) وأنكر ذلك آخرون .

(٢٢٦)

قولهم في إكفار
المتأولين

واختلف الناس في إكفار المتأولين وتفسيرهم .
(١) فحكى « زُرْقَان » أن « المرجئة » كلها لا تنسق أهل التأويل ؛ لأنهم
تأولوا فأخطئوا ، وهذا غلط منه في الحكاية ؛ لأن الأكثر من المرجئة يقولون :
كل معصية فسق ، ويُقسِّقون الخوارج بسفكهم الدماء ، وسبهم النساء ،
وأخذ الأموال ، وإن كانوا متأولين ، فكيف يحكى عنهم أنهم لا يُقسِّقون
أحداً من المتأولين .
(٢) وزعم أكثر « المرجئة » أنهم لا يُكفِّرون أحداً من المتأولين ،
ولا يُكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره .
(٣) وزعم « الجهم » أنه لا كفر إلا الجهل ، ولا كفر إلا جاهل بالله
سبحانه ، وأن قول [القائل] ثالث ثلاثة ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كفر ؛
لأننا وقفنا على أن من قال ذلك فكافر .
(٤) وقال أكثر « المرجئة » : كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل
فهو فاسق .

(٥) وزعم « أبو شمر » أن المعرفة بالله وبما جاء من عنده والإقرار بذلك
ومعرفة التوحيد والعدل - يعنى قوله في القدر لأنه كان قدرياً - ما كان من ذلك
منصوصاً عليه أو مستتخراً جاً بالمقول مما فيه إنبات عدل الله سبحانه ونفى
التشبيه عنه ، كل ذلك إيمان ، والشاك فيه كافر .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : من شبه الله سبحانه بخلقه أو جوره في حكمه أو كذبه في خبره فهو كافر .

(٢٢٧)

هل يعد خلاف أهل الأهل : هل يعد خلاف أهل الأهل إذا خالفوا في الأحكام
أهل الأهل ؟
خلافاً ؟

(١) فقال قائلون : إنهم يكونون خلافاً .

(٢) وقال قائلون : لا يكونون خلافاً .

(٢٢٨)

ما نصنع إذا اختلفت الأمة
ثم أجمعت ؟
واختلفوا في الأمة تختلف في الشيء في وقت وتجتمع عليه بعد الاختلاف .

(١) فقال قائلون : جائز أن نأخذ بالأمر الأول إذا كان مردوداً إلى أصله ، وجائز أن نأخذ بالإجماع .

(٢) وقال قائلون : نأخذ بما أجمعوا عليه .

(٢٢٩)

هل يجوز لإجماع على ما يختلف في مثله ؟
(١) فقال أكثر الناس : ذلك جائز .
واختلفوا في الأمة : هل يجوز أن تجتمع على أمر تختلف في مثله أم لا ؟^(١)

(٢) وقال « عباد » : لا يجوز أن تجمع الأمة على أمر تختلف في مثله ، كما لا يجوز أن تجتمع على شيء تختلف فيه .

(٢٣٠)

هل يكون النسخ في الأخبار؟
واختلف الناس في الناسخ والمنسوخ : هل يجوز أن يكون في الأخبار ناسخ ومنسوخ أم لا يجوز ذلك ؟

- (١) فقال قائلون : الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي .
(٢) وعَلَّت « الروافض » في ذلك حتى زعمت أن الله سبحانه يُخبر بالشئ ثم يبدؤ له فيه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً !

(٢٣١)

هل تنسخ السنة القرآن؟
واختلفوا في القرآن : هل يُنسخ بالسنة أم لا ؟ على ثلاث مقالات :
(١) فقال قائلون : لا ينسخ القرآن إلا قرآنً ، وأبوا أن تنسخه السنة .
(٢) وقال قائلون : السنة تنسخ القرآن ، والقرآن لا ينسخها .
(٣) وقال قائلون : القرآن ينسخ السنة ، والسنة تنسخ القرآن .

(٢٣٢)

هل يكون لفظ أفعالها أمراً بظاهره؟
واختلفوا : هل يكون قول الله عز وجل (افعلوا) أمراً بنفس ظاهره أم لا ؟
(١) فثبت ذلك مُثبتون .
(٢) وقال قائلون : لا ، حتى يدل على أنه فرَضَ ذلك الشئ .

(٢٣٣)

من يجوز له أن يجتهد : القول فيمن له أن يجتهد :

(١) قال أهل الاجتهاد : لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام ، وعلم السنن ، وما أجمع عليه المسلمون ، حتى يعرف الأشباه والنظائر ، ويردّ الفروع إلى الأصول .

وقالوا في المستفتى : إن له أن يُفتى فيقلّد بعض المفتين .

(٢) وقال بعض أهل القياس : ليس للمستفتى أن يقلّد ، وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلّة ، حتى يستدلّ بالدليل ويضّح له الحقّ .

(٢٣٤)

هل يكون ما علم بالاجتهاد ديناً ؟ القول فيما يُعلم بالاجتهاد : هل يكون ديناً ؟

(١) قال قائلون : هو دين .

(٢) وقال قائلون : ليس بدين .

(٢٣٥)

قولهم في حد البلوغ ؟ واختلف الناس في البلوغ ؟

(١) فقال قائلون : لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل ، ووصفوا العقل فقالوا : منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض ، وما أشبه ذلك ، ومنه القوّة على اكتساب العلم .

وزعموا أن العقل الحسن نسّميه عقلاً بمعنى أنه معقول ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٢) وقال قائلون : البلوغ هو تكامل العقل ، والعقل عندهم هو العلم ، وإنما

سُمِّيَ عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ من عقل البعير ، وإنما سُمِّيَ عقله عقلاً لأنه يُمنَع به .

وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة ، منها اضطراب ، وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه : بامتحان الأشياء واختبارها ، والنظر فيها ، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل ، كنهو تفكير الإنسان إذا شاهد القليل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته ، فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته ، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ، ومن لم يمتحن الأشياء فجاز أن يكمل الله سبحانه له العقل ويخلق فيه ضرورة ؛ فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً ، مكلفاً .

ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً ، غير أنه وإن لم تكن عنده عقلاً فليس بجائز أن يكلف الإنسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله .

وزعم صاحب هذا القول أنه لا يجب على الإنسان التكليف ، ولا يكون كامل العقل ، ولا يكون بالغاً إلا وهو مضطرب إلى العلم بحسن النظر ، وأن التكليف لا يلزمه حتى يحظر به أنه لا تأمن إن لم تنظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبك بترك النظر ، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك ؛ فحينئذ يلزمه التكليف ، ويجب عليه النظر ، والقائل بهذا القول « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » .

(٣) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالغاً كاملاً داخلياً في حد التكليف إلا مع الخاطر والتنبيه ، وإنه لا بد في العلوم التي في الإنسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه ، وإن لم يكن مضطرباً إلى العلم بحسن النظر ، وهذا قول بعض « البغداديين » .

(٤) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يُضطرَّ إلى علوم الدين ،
فمن اضطرَّ إلى العلم بالله وبرُسُلِهِ وكتبِهِ فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب ،
ومن لم يُضطرَّ إلى ذلك فليس عليه تكليف ، وهو بمنزلة الأطفال ، وهذا قول
« ثمامة بن أشرس النخيري » .

(٥) وأكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمالُ العقل .

(٦) وقال كثير من المتفقهة : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأحد شيئين : إمّا أن
يبلغ الحُلُم مع سلامة العقل ، أو تأتى عليه خمس عشرة سنة ، وذهب ذاهبون إلى
سبع عشرة سنة .

(٧) وقد شدَّ عن جملة الناس شاذون فقالوا : لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت
عليه ثلاثون سنة وأكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم .

وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات ؟

الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ، وعمى العميين ، وحسرة المتحيرين ،
الذين كفوا صفات رب العالمين ، وقالوا : إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه
لا صفات له ، وإنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ، ولا بصر
له ، ولا عز له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا فى
سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه ، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم
من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حى
ولا سميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأن قالوا نقول : عينٌ لم يزل ، ولم يزدوا
على ذلك ، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا
أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون
للبارى علمٌ وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة

تُظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك .
وقد أفصح بذلك رجلٌ يعرف « بابن الإيادي » كان ينتحل قولهم ؛ فزعم
أن البارئ سبحانه عالم قادر سميع بصير في الجاز لا في الحقيقة .
ومنهم رجل يعرف « بعباد بن سليمان » يزعم أن البارئ عالم قادر سميع
بصير حكيم جليل في حقيقة القياس .

(٣٣٦)

وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافًا تشتتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم . هل الصفات
هي الله تعالى ؟ (١) فقال شيخهم « أبو الهذيل العلاف » : إن عِلْمَ البارئ سبحانه هو
هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك كان قوله في سائر صفات
ذاته ، وكان يزعم أنه إذا زعم أن البارئ عالم فقد ثبت علمًا هو الله ، ونفى عن
الله جهلاً ، ودل على معلوم كان أو يكون .
وإذا قال إن البارئ قادر فقد ثبت قدرة هي الله ، ونفى عن الله عجزاً ،
ودل على مقدور يكون أو لا يكون ، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات
على هذا الترتيب .

وكان إذا قيل له : حَدِّثْنَا عن علم الله سبحانه الذي هو الله ، أتزعم أنه قدرته؟
أبى ذلك ، فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك ، وهذا نظير ما أنكره من
قول مخالفيه : إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره .

وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله فقل إن الله تعالى عِلْمٌ ، ناقض
ولم يقل إنه علم مع قوله إن علم الله هو الله .

وكانت يسأل « التنوية » فيقول لهم : إذا قلتم إن تَبَيَّنَ النور والظلمة

هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا : إن التباين هو الامتزاج .
وكان يسأل من يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله
هو عرضه ؟ وهذا راجع عليه في قوله إن علم الله هو الله ، وإن قدرته هي هو ؛
لأنه إذا كان علمه هو هو ، وقدرته هي هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ،
وإلا لزم التناقض كما لزم أصحاب الاثنين .

وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال
في بعض كتبه : إن الباري علم كل شيء ، قدرة كل شيء ، حياة كل شيء ، سمع كل شيء ،
بصر كل شيء ؛ فحسن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هي هي .
وكان يقول : إن لمقدورات الله ومعلوماته مما يكون ومما لا يكون كلاً
وغايةً وجميعاً ، كما أن لما كان كلاً وجميعاً ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم
فيسكنون سكوناً دائماً لا يتحركون ، وكان يقول بانقطاع الأكل والشرب
والنكاح .

وكان أبو الهذيل إذا قيل له : أتقول إن الله علماً ؟ قال : أقول إن له علماً
هو هو ، وإنه عالم بعلم هو هو ، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات ؛ فنفي
أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه ثبتته ، وذلك أنه لم يثبت إلا الباري فقط .
وكان يقول : معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حي أنه قادر ،
وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للباري صفات لا هي هو ولا يثبت إلا
الباري فقط .

وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فليل عالم وقيل قادر وقيل حي ؟
قال : لاختلاف المعلوم والمقدور .

وحكى عنه « جعفر بن حرب » أنه كان لا يقول إن الله سبحانه لم يزل سمياً
ولا بصيراً لا على أن يسمع ويُبصر ؛ لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر .

(٢) فأما « النظام » فإنه كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات ، ويقول : إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في [سائر] صفات الذات .

وكان يقول : إذا ثبت الباري عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديماً أثبت ذاته ، وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

فإذا قيل له : فلم يختلف القول عالم والقول قادر والقول حي ، وأنت لا تثبت إلا الذات ، فما أنكرت أن يكون معنى عالم معنى قادر ومعنى حي ؟ قال : لاختلاف الأشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والعجز والموت ، فلم يجب أن يكون معنى عالم معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حي . وكان يقول : إن قولي عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفي التضاد .

وكان إذا قيل له : تقول إن الله عالماً ؟ قال : أقول ذلك توسعاً ، وأرجع إلى تثبيته عالماً ، وكذلك أقول : لله قدرة ، وأرجع إلى إثباته قادراً . وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ؛ لأن الله سبحانه أطلع العلم فقال (أنزلهُ بعلمه) (٤ : ١٦٦) وأطلق القوة فقال : (أشد منهم قوة) (٤١ : ١٥) ولم يطلق الحياة والسمع والبصر .

وكان يقول : إن الإنسان حي قادر بنفسه ، لا بحياة وقدرة ، كما يقول في الباري سبحانه ، ويقول : إنه عالم بعلم ، وإنه قد يدخل في الإنسان آفة فيصير عاجزاً ، ويدخل عليه آفة فيصير ميتاً .

(٣) وأما « ضرار بن عمرو » فكان يقول : أذهب من قولي إن الله سبحانه عالم إلى نفي الجهل ، ومن قولي قادر إلى نفي العجز ، وهو قول عامة المثبتة .

(٤) وأما « معتمر » فحكى عنه « محمد بن عيسى السيرافي النّظامي » أنه كان يقول : إن الباريُّ عالم بعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنى ، وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، فقال في الله عز وجل بالمعاني ، وإنه عالمٌ لمعانٍ لانتهاء لها ، قادر حتى سميع بصير لمعانٍ لا غاية لها ، أخبرني بذلك [عن] « محمد بن عيسى » « أبو عمر الفُرّاتى » .

(٥) وقال « هشام بن عمرو الفوطى » : إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ، وكان إذا قيل له : أتقول إن الله لم يزل عالماً بالأشياء ؟ أنكر ذلك ، وقال : أقول : إنه لم يزل عالماً أنه واحد ، ولا أقول بالأشياء ؛ لأن قولى بالأشياء إثبات أنها لم تزل ، وقولى أيضاً بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود .

وكان يقول : إن ما عُدِمَ وَتَقَضَى شَيْءٌ ، ولا أقول : إن ما لم يكن ولم يوجد شَيْءٌ .

وكان لا يقول : حسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا يقول : إن الله يعذب بالنار . وهذه العلة التي احتلّ بها هشام في العلم أخذها عن بعض « الأزلية » لأن بعض الأزلية يُثبت قدم الأشياء مع بارئها ، وقالوا : قولنا لَمْ يَزَلِ اللهُ عالماً بالأشياء يوجب أن تكون الأشياء لم تزل ؛ فلذلك قلنا بقدمها ، فقال الفوطى : لما استحال قدم الأشياء لم يجوز أن يقال لم يزل عالماً بها ، وكان لا يُثبت لله عالماً ولا قدرة ولا حياة ولا سمعاً ولا بصرأ ولا شيئاً من صفات الذات .

(٦) وأنكر أكثر « الروافض » أن يكون الله سبحانه لم يزل عالماً ، وكانت أقسى لقولها من « الفوطى » فقالت بحدوث العلم .

(٧) وقالت عامة « الروافض » إلا شِرْذِمَةً قليلة : إن الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون .

(٨) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير عندهم الإرادة ، فإذا أراد الشيء علمه ، وإذا لم يردّه لم يعلمه ، ومعنى أنه أراد عندهم تحرك حركة ، فإذا تحرك تلك الحركة علم الشيء ، وإلا لم يجر الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٩) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الله الشيء حتى يحدث له إرادة ، فإذا أحدث له الإرادة لأن يكون كان عالماً بأنه يكون ، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالماً بأنه لا يكون ، وإن لم يحدث الإرادة لأن لا يكون ولا لأن يكون لم يكن عالماً بأنه يكون ولا عالماً بأنه لا يكون .

(١٠) ومنهم من يقول : معنى يعلم هو معنى يفعل ، فإن قلت لهم : تقولون إنه لم يزل عالماً بنفسه ؟ اختلفوا فمنهم من يقول : لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم ؛ لأنه قد كان ولما يفعل ، ومنهم من يقول : لم يزل يعلم نفسه ، فإن قلت لهم : فلم يزل يفعل ؟ قالوا : نعم ، ولا نقول بقديم الفعل .

(١١) ومنهم من يقول : العلم صفة لله سبحانه في ذاته ، وإنه عالم في نفسه ، غير أنه لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ، فإذا كان قيل : عالم به ، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به ؛ لأن الشيء ليس ، وليس يصحّ العلم بما ليس ، وهذا قولٌ يُحكي عن « السكاكية » .

(١٢) وفريق يقولون : لم يزل الله عالماً ، والعلم صفة له في ذاته ، ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون ، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال إنه بصير بالشيء حتى يُلاقيه الشيء ، ولا سميع له حتى يرد على سمعه ، وكما يقال عاقل ولا يقال عقل الشيء ما لم يرد عليه .

(١٣) وحكى « الجاحظ » أن « هشام بن الحكم » قال : إن الله سبحانه إنما

علم ماتحت التّرى بالشّعاع المنّصل منه الذّاهب في عمق الأرض ، فلولاً ملاسته
لما هناك بشعاعه لما درى ما هناك ، فزعم أن بعضه مشوب وهو شعاعه وأن
الشّوب محال على بعضه .

(١٤) وطائفة يقولون : إن معبودهم لا يوصف بأنه لم يزل قادراً ولا إلهاً
ولا ربّاً ولا عالماً ولا سمياً ولا بصيراً حتى يحدث الأشياء : لأن الأشياء
التي كانت قبل أن تكون ليست بشيء ، ولن يجوز أن يوصف بالقدرة
على غير شيء .

(١٥) وحكى حاك أن قائلاً قال من المشبهة : إن الباري لم يزل لا شيئاً ثم
صار شيئاً .

(١٦) وعامة الروافض يصفون معبودهم بالبذاء ، ويؤمنون أنه تبدو له
البدوات ، ويقول بعضهم : قد يأمر ثم يبدو له ، وقد يريد أن يفعل الشيء في
وقت من الأوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البذاء ، وليس على معنى
النسخ ، ولكن على معنى أنه لم يكن في الوقت الأول عالماً بما يحدث له
من البذاء .

(١٧) وسمعت شيخاً من مشايخ الرافضة وهو « الحسن بن محمد بن جمهور »
يقول : ما علمه الله سبحانه أن يكون ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه فجائز أن
يبدو له فيه ، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز أن يبدو له فيه .

(١٨) وقالت طائفة : إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد
فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ؛ لأنه لو علم من يعصى ممن يطيع حال بين
العاصي وبين المعصية .

(١٩) وقالت طائفة من المعتزلة : إن الوصف لله بأنه سميع من صفات الذات ، غير
أنه لا يقال يسمع الشيء في حال كونه ، وقد ذهب إلى هذا القول « محمد بن

عبد الوهاب الجبائي « وزعم أنه يقال : إن الله لم يزل سميعاً ، ولا يقال : لم يزل سامعاً ، ولا يقال : لم يزل يسمع ؛ فيلزمه إذا لم يقل إن الباري لم يزل سامعاً أن يقول : لم يزل لا سامعاً ، وإذا لم يقل « لم يزل يسمع » أن يقول : لم يزل لا يسمع ، وإذا لم يقل : لم يزل مبصراً مدركاً ، أن يقول : لم يزل لا مبصراً ولا مدركاً ، كما ألزم من لم يقل إن الله لم يزل عالماً أن يقول : لم يزل لا عالماً .

وكذلك يلزم « عباداً في إنكاره القول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً أن يقول : إن الله غير سميع ولا بصير ، كما ألزم من لم يقل : إن الله لم يزل عالماً قادراً ، أن يقول : لم يزل غير عالم ولا قادر .

ويقال له : أليس لا تقول : إن الله لم يزل سميعاً ، ولا تلزم نفسك أن يكون له سمعٌ مُحَدَّثٌ ؟ فما الذي تنفصل به من مخالفتك إذا أنكروا القول إن القديم لم يزل عالماً ، ولم يقولوا : إنه ذو علم مُحَدَّثٌ .

(٢٠) وقال « شيطان الطاق » وكثير من الروافض : إن الله عالمٌ في نفسه ، ليس بجاهل ، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها ، فأما من قبل أن يقدّرها ويريدها فمُحَالٌ أن يعلمها ؛ لأنه لا لأنه ليس بعالم ، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدّره وينشئه بالتقدير ، والتقدير عندهم الإرادة .

(٢١) وحكى « أبو القاسم البلنخي » عن « هشام بن الحكم » أنه كان يقول : « محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه ولا يجوز أن يقال [في] العلم : إنه مُحَدَّثٌ أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة عنده لا توصف » .

قال : ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ؛ لأنه لا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود .

قال : ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصحّ الحنة والاختبار .
وليس قول « هشام » في القدرة والحياة قوله في العلم ، إلا أنه لا يقول
بحدوثهما ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله ، لهما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ،
ولمّا نفى أن يكون عالماً لما ذكرناه ، وحكى حاله أن قول « هشام » في القدرة
كقوله في العلم .

(٢٢) وقال « جهنم » : إن علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ، وأنه غير
الله ، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم
يحدثه قبلها .

وحكى عنه حاله خلاف هذا ؛ فزعم أن الذي بلغه عنه أنه كان يقول :
إن الله يعلم الشيء في حال حدوثه ، ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ؛
لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود ، وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو
يجهل ؛ فالزعم مخالف لوقوعه أن الله علماً محدثاً ؛ إذ زعم أن الله قد كان غير عالم ثم
علم ، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم .

(٢٣٧)

واختلفوا في العلم من وجه آخر .

باعتلاف آخر
لهم في العلم

(١) فقال كثير منهم : إن الله لم يزل عالماً أنه يعذب الكافر إن لم يتب ،
وأنه لا يعذب به إن تاب .

(٢) وأنكر ذلك « هشام القوطي » ومن ذهب مذهبه و « عباد » ومن
قال بقوله ، فقال هؤلاء : لا يجوز ؛ لما فيه من الشرط ، والله تعالى لا يوصف
بأنه يعلم على شرط ، والشرط في المعلوم لا في العالم .

(٣) وكان « عباد بن سليمان » صاحب « القوطي » يقول : إن الله لم يزل

عالمًا قادرًا حيًا ، وإنه لم يزل عالمًا بمعلوماتٍ ، قادرًا على مقدراتٍ ، عالمًا بأشياء وجواهر وأعراض وأفعال .

فإذا قيل له : تقول : إن الله لم يزل عالمًا بال مخلوقات وبالأجسام وبالمؤلفات ؟ أنكر ذلك .

وكان يقول : إن الأشياء أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر جواهر قبل كونها ، وإن الأعراض أعراض قبل كونها ، والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن (؟) ، ولا أن حقيقته أنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس ، وكان يأبى ذلك ويقول : إن حقيقة المحدث أنه مفقود .

وكان إذا قيل له : تقول : إن الباري عالم بنفسه أو يعلم ؟ أنكر القول بنفسه أو يعلم ، وقال : قولكم عالم صواب ، وقولكم بنفسه خطأ ، وقولكم يعلم خطأ ، وكذلك القول بذاته خطأ .

وكان ينكر قول من قال : إن الله عز وجل وجهًا ، وينكر القول « وجهه الله ، ونفس الله » وينكر القول « ذات الله » وينكر أن يكون الله ذا عين ، وأن يكون له يدان هما يده .

وكان يقول : إن الله غير لا كالأغيار ، ولا يقول : إنه معنى .

وكان إذا قيل له : تقول : إن الله عالم قادر حتى سميع بصير عزيز عظيم جليل في حقيقة القياس ؟ أنكر ذلك ولم يقله .

وكان لا يقول : إن الباري قبل الأشياء ، ولا يقول : إنه أول الأشياء ، ولا يقول : إن الأشياء كانت بعده .

وكان لا يقول : إن الله لطيف ، وحكى لى حاله أنه كان يُطلق ذلك مقيداً فيقول : لطيف بعباده .

وكان إذا قيل له : أتقول : إن الله علما ؟ قال : خطأ أن يقال له علم ، وأنه ذو علم ، وأنه عالم بعلم ، فإذا قيل له : تقول : إنه لا علم لله ؟ قال : خطأ أن يقال لا علم له ، وكذلك في سائر ما سئمت به الباري .

وكان يقول : إن القديم لم يزل في حقيقة القياس ؛ لأن ما لم يزل فقديم ،
والقديم لم يزل ، وليس يقال في الباري عالم قادر في حقيقة القياس ؛ لأن هذا
يوجب أنه لا عالم قادر إلا هو .

وكان لا يقول : إن الله لم يزل سمياً بصيراً ، ولا يقول : لم يزل السميع
البصير ، ويقول : إن الله السميع البصير لم يزل ، ويقول : إن الله سميع بصير
لم يزل .

وكان إذا سُئِلَ عن معنى القول إن الله عالم ، قال : إثبات اسم الله سبحانه
[ومع علمه بمعلوم ، والقول قادر إثبات اسم الله سبحانه ومع علمه بمقدور ،
والقول سميع إثبات اسم الله ومع علمه بمسموع ، والقول بصير إثبات اسم الله سبحانه
ومعه علم بمبصر] .

وكان لا يقول : إن له سمياً ، ولا يقول : إنه ذو سميع قديم ، ولا إنه ذو
سمع مُحَدَّث ، وكذلك جوابه إذا سُئِلَ عن القول بصير ، ومعنى القول حتى إثبات
اسم الله عنده ، ومعنى القول في الله إنه قديم أنه لم يزل .

وكان يقول : معنى حتى معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى قادر ، ولا يقول :
معنى سميع بصير معنى عالم بالمسموعات والمبصرات ، كما يقول ذلك «البغداديون» .

وكان يقول : إن صفات الباري هي الأقوال كنعو القول يَعْلَمُ ويقدر
ويسمع ويبصر ، وإن الأسماء هي الأقوال كنعو القول عالم قادر حتى سميع
بصير ، وكان يقول : أسماء الله سبحانه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافية ، وكل اسم
أجمعا على تخطئة نافية ؛ فهو من أسمائه كالتقول عالم ، أجمعت الأمة على تخطئة
من قال : إن الله سبحانه ليس بعالم ، والتقول قادر ، أجمعت الأمة على تخطئة
من قال ليس بقادر ، وكذلك سائر أسمائه ، وما لم يجمعوا على تخطئة نافية فليس
من أسمائه .

وكان عبّاد لا يقول : إن الله سبحانه متكلم ، ويقول : هو متكلم .
وكان لا يقول : إن الباري لم يزل قادراً على أن يخلق ، ولا يقول : لم يزل قادراً على الأجسام والمخلوقات ، ولا يقول : إن الباري لم يزل جواداً محسناً عادلاً ولا مُنعماً متفضلاً خالقاً مكلفاً صادقاً مختاراً مريداً راضياً ساخطاً موالياً معادياً ، ويقول : هذه أسماء يُسمى بها الباري سبحانه لفعله .

وزعم أن الأسماء على وجوه : منها ما يُسمى به الباري لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول عالمٌ قادرٌ حتى سميع بصير قديم إلهٌ ، ومنها ما يُسمى به لفعله كالقول خالقٌ رازقٌ باريٌ متفضلٌ مُحسنٌ مُنعمٌ ، ومنها ما يُسمى به لفعل غيره كالقول معلومٌ ومدعوٌ .

وكان إذا قيل له : فتقول : إن الله سبحانه لم يزل غير خالق وغير رازق وغير منعم وغير متفضل ؟ أنكر ذلك ، ولم يقل : لم يزل خالقاً ، ولم يقل : لم يزل غير خالق ، وقد حُكي عنه أنه قال : لم يزل رحماناً .

وكان لا يستدلّ بالشاهد على الغائب ، ولا يستدلّ بالأفعال على أن الباري عالمٌ حتى قادرٌ ، وكان ينكر دلالة محيى الشجرة وكلام الذئب وسائر الأعراض على نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول : لا أقول ذلك يدلّ ، ولا أقول لا يدلّ ، وكان لا يستدلّ على الباري بالأعراض .

وكان لا يقول : إن الله فردٌ ، وينكر القول بذلك ، وكان يقول ما حكينا عنه من أنه لا يستدلّ بالأعراض .

وإذا قيل له : من كم وجه يعرف الحق ؟ قال : من كتاب الله عز وجل ، وإجماع المسلمين ، وحُجَج العقول ، وهذا نقض قوله : لا أقول إن الأعراض تدلّ على الحق .

(٤) وكان « الناشئ » لا يستدلّ بالأفعال المشتقة في الحكمة من الباري على أن فاعلها عالم قادر ؛ لأنها قد تظهر من الإنسان وليس بعالم في الحقيقة ولا قادر .

وكان يزعم أن الباريء عالم قادر سميع بصير حكيم عزيز عظيم جليل كبير في الحقيقة ، والإنسان يسمّى بهذه الأسماء على المجاز .

وكان يقول : إن الأسم إذا وقع على المسمّين لم يخلُ من أربعة أقسام : إما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا : جَوْهَرٌ وجَوْهَرٌ ، وإما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ما احتملته الذاتان ، كقولنا : متحرك ومتحرك ، وأسود وأسود ، أو يكون وقع عليهما لمضافٍ أضيفا إليه ومُتَزا منه لولاه ما كانا كذلك ، كقولنا : محسوس ومحسوس ، ومحدث ومحدث ، أو يكون وقع عليهما وهو في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة وقولنا للإنسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز .

قال : فإذا قلنا إن الباريء عالم والإنسان عالم والإنسان قادر والباريء قادر وكذلك حيٌّ وحَيٌّ ؛ فليس هذا واقعاً عليهما لاشتباه ذاتيهما ، ولا لاشتباه ما احتملته الذاتان ، ولا لمضافٍ أضيفا إليه ومُتَزا منه ، وإنما يقع ذلك عليهما وهو في الباريء سبحانه بالحقيقة وفي الإنسان بالمجاز ، وكان يقول : إن الباريء سبحانه غير المحدثات في الحقيقة ، وهي غيره في الحقيقة ، وهذا نقض دليله هذا . وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ، ولا مُحَدِّث في الحقيقة ، ولا يقول : إن الباريء سبحانه أحدث كسبه وفعله .

(٥) وأما أبو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحى فإنه كان يقول : إن الباريء سبحانه لم يزل عالماً بمعلومات وأجسام مؤلّقات ومخلوقات في أوقاتها ، ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا ، ولم يزل عالماً بأن إذا كانت وقت كذا فالمخلوق مخلوق فيه ، ولا يُثبت المعلومات قبل كونها معلومات ولا مقدورات ولا أشياء قبل كونها .

وكان ينفي العلم والقدرة وسائر الصفات ، ويقول : معنى أن الباريء شيء

لا كالأشياء أنه قادر لا كالتقادرين ، ومعنى أنه حيّ لا كالأحياء هو معنى أنه عالم لا كالعلماء ، وكذلك كان يقول في سائر الأسماء والصفات للذات ، وإنما هذا بمنزلة قول القائل أقبلْ وهلمْ وتعالْ ، والمعنى واحد .

(٦) وبلغني أن « ابن النجراتي » كان يقول : لا معلوم إلا موجود ، فقيّل له : فكيف تقول في المقدور ؟ فقال : لا أقول إن مقدوراً في الحقيقة ؛ لأنه كان يحيل القدرة على الموجود .

وكان « الصالحى » يقول : القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه ، وكان يُثبتُه مقدوراً موجوداً في حال كونه .

(٧) وكان « ابن الراوندى » يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها وإنه لا شيء إلا موجود ، وإن الأمور به والمنهى عنه وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه ، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشيء لم يُسمّ ولم يوصف به قبل كونه .

وكان « الصالحى » يُخطئ من قال : إذا ثبتَّ الله عالماً نفيت جهلاً وإذا ثبتَّه قادراً نفيت عجزاً .

وكان يُجيز أن يُقدر الله عز وجل الميت فيفعل وهو ميت غير حيّ ، وإذا جاز أن يقدر متاً من ليس بحيّ ويظهر الفعل متاً من ليس بحيّ فقد بطلت دلالة أفعال الباري على أنه حيّ ، وبطل أن يدل أنه حيّ على أنه قادر إذا جاز أن يقدر عنده من ليس بحيّ .

وبلغني أن سائلاً سأله مرّة فقال : من أين علمت أن الباري حيّ ؟ فلم يأت بجواب مُقنع ، وأن سائلاً سأله فقال : إذا كان معنى أسماء الله لذاته أنه شيء لا كالأشياء ، فهل يجوز أن يُسمّى نفسه جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً واللغة محالها إذا كان لا يرجع بقوله لا كالعلماء إلا إلى معنى أنه شيء

لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك ، فقال له : وكذلك يُسمى نفسه عاجزاً ومواتاً
ويُسمى نفسه إنساناً ويسمى نفسه حماراً ويُسمى نفسه فرساً ، ومعنى ذلك
أنه لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك - نعوذ بالله من الخذلان المهوّر ، ومن الحوّر بعد
الكوّر ، ومن الكفر بعد الإيمان .

وبلغنى أن أبا الحسين سأل سائل^٢ فقال له : إذا قلت إن الباري متكلم
بكلام في غيره، قل : يسكت بسكوت في غيره ! فقال : كذلك أقول ، فوصف
الله سبحانه بالسكوت .

(٨) وأما « البغداديون » فيقولون : إن الباري لم يزل عالماً كبيراً قادراً
حيّاً سميعاً بصيراً إلهاً قديماً عزيزاً عظيماً غنياً جليلاً واحداً فرداً سيّداً
مالكاً ربّاً قاهراً رافعاً عاليّاً كائناً موجوداً أولاً باقياً راثياً مُدرِكاً سامعاً مبصراً ،
بنفسه ، لا يعلم وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلهية وقَدَم وعزّة وعظم ، ولا بجلال
وكبرياء وغنى ولا سودد وقهر وربوبية وبقاء ، وكذلك سائر صفات الذات ،
وهم ينفون صفات الذات أجمع ، ويقولون : الباري شئ لا كالأشياء ، وإنه
لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجسامها وأعراضها ، وإن الجسم جسم قبل كونه،
مؤلف قبل كونه .

(٩) وغلا بعضهم حتى قال : مؤمن^٣ في الصفة قبل كونه ، كافر في الصفة ،
وإنه ملعون في الصفة ، ومُثاب في الصفة ، ومعاقب في الصفة قبل كونه ، وإنه
يصرخ ويستغيث من العذاب في الصفات ، وإن في الصفات مثل هذا العالم
عوالم لا يحصيها إلا الله تتحرك وتسكن .

وبلغنى أن بعضهم أجاب إلى أن المخلوق مخلوق قبل كونه ، وهذا من
غربب التجاهل .

(١٠) وقال بعض الحوادث منهم : إن المعلوم معلوم قبل كونه ، وكذلك المقدور ، وكل ما كان متعلقاً بغيره كالأمر به والمنهى عنه ، وإنه لا شيء إلا موجود ، ولا جسم إلا موجود .

(١١) ومن « البغداديين » من يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها ، والأشياء أشياء قبل كونها ، ويمنع أجساماً وجواهر وأعراضاً .

(١٢) وبعض « البصريين » وهو « الشَّحَام » وطوائف من « البغداديين » يقولون : ما استحال أن يوصف الشيء به في حال وجوده فستحيل أن يوصف به قبل كونه ، كالقول متحركٌ ومؤمنٌ وكافرٌ ، فأما جسمٌ مؤلفٌ فقد يوصف به في حال كونه ، فالزم هؤلاء أن يقولوا : موجود قبل كونه ، فأبوا ذلك .

وأنكروا أن يكون الباري سبحانه لم يزل مريداً متكلماً راضياً ساخطاً موالياً معادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً ، وزعموا أن هذا أجمع من صفات الأفعال ، وزعموا أن الصفات على وجوه : فمنها ما يوصف به الباري لنفسه كالقول عالمٌ قادرٌ حيٌ سميعٌ بصيرٌ ، وشئٌ يوصف به لفعله كالقول خالقٌ رازقٌ محسنٌ مُنعمٌ مُتفضلٌ عادلٌ جوادٌ حكيمٌ متكلمٌ صادقٌ آسرٌ ناهٍ مَدحٌ ذامٌ مُحْيٍ يميتٌ مُمرضٌ مُصَحِّحٌ وما أشبه ذلك ، وشئٌ يوصف به الباري لذاته وقد يوصف به لفعله كالقول حَكِيمٌ بمعنى عليمٌ من صفات النفس والقول حَكِيمٌ على طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل والقول صَمَدٌ بمعنى سيّد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى أنه مَصمودٌ إليه في النوائب فيوصف به من طريق الاشتقاق من الفعل ، ومعنى أن الله عالمٌ عندهم أنه متبّينٌ للأشياء وأنه لا يخفى عليه شيءٌ ، ومعنى أنه قادرٌ أنه يمكنه الفعل ويجوز منه .

وزعم أكثرهم أن معنى القول أنه حيٌ أنه قادرٌ ، ومعنى أنه سميعٌ أنه

لا يخفى عليه الأصوات والكلام ، ومعنى أنه بصير أنه لا يخفى عليه المُبَصَّرَات
ومعنى أن الله راء عندهم أنه عالم .

(١٣) وكان « الإسكافي » يقول : إن الله لم يزل سامعاً مُبَصِّراً يبصر وسمع ،
وإنه لم يزل مدركاً .

(٢٣٨)

واختلف البغداديون في القول « إن الله كريم » هل هو من صفات الذات
أو من صفات الفعل ؟ اختلافهم في
الكريم أهو
من صفات
الذات أم من
صفات الفعل

(١) فقال « عيسى الصوفي » : الوصفُ لله بأنه كريم من صفات الفعل ،
والكريم هو الجود .

وكان إذا قيل له : فتقول : إن القديم لم يزل غير كريم ؟ قال : هذا
لا يلزمني ، كما لا يلزمني إذا كان الإحسان والعَدْل من صفات الفعل أن أقول :
لم يزل البارئ غير صادق ولا عادل ولا محسن ؛ لأن ذلك يوهم الذم ، فكذلك
وإن كان الكريم فعلاً فإني لا أقول : إن الله لم يزل غير كريم .

(٢) وكان « الإسكافي » يقول : كريمٌ يحتمل وجهين : أحدهما صفة فعل ،
إذا كان الكريم بمعنى الجود ، والآخر صفة نفس ، إذا أريد به الرفيع العالی
على الأشياء بنفسه .

وحجته في ذلك أنه يقال « أرضٌ كريمةٌ » يراد بذلك أى هى أرفع الأرضين
ويقال : فرسٌ رافعٌ كريمٌ .

(٣) وكان « الجُبَّائِي » يقول : كريمٌ بمعنى عزيز من صفات الله لذاته ، وكريم
بمعنى أنه جَوَادٌ مُطِيعٌ من صفات الفعل .

وكان إذا قيل له : إذا قلت إن الإحسان فعلٌ فقل إن الله سبحانه لم يزل غير محسن ! قال : أقول غير محسن ولا مسمى حتى يزول الإيهام ، ولم يزل غير عادل ولا جائر ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، وكذلك لم يزل غير حلیم ولا سفيه ، وكذلك يقول : لم يزل لا خالق ولا رازق .

(٤) والمعتزلة كلها إلا « عبّاداً » يقولون : إن الوصف لله بأنه رَحْمَان وإنه رحيم من صفات الفعل .

وكان « عبّاد » يقول : لم يزل الله رحمانا .

(٥) وكان « حسين النجار » يزعم أن الله لم يزل جَوَاداً بنفى البخل عنه ، لا على أنه أثبت جواداً .

(٦) وكافة « المعتزلة » يقولون : إن الوصف لله بأنه حلیم جواد كريم محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل .

و « البغداديون » يقولون : إن الوصف لله بأنه حلیم معناه أنه ناهٍ عن السفه كاره له .

(٧) وكثير من « البغداديين » يُعَبَّرُونَ في الصفات وفي معنى القول إن الله عالم قادر بعبارة ، وكذلك قول « النظام »

(٨) وفي البغداديين من يقول : لله علمٌ بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حيٌّ ، وله سمع بمعنى أنه سميع ؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم والقوة ، ولم يطلق الحياة والسمع .

(٩) ومنهم من يقول : لله علمٌ بمعنى معلوم ، كما قال (ولا يحيطون بشيء من علمه) (٢ : ٢٥٥) أى من معلومه ، وله قدرة بمعنى مقدور كما يقول المسلمون إذا رأوا المطر : هذه قدرة الله ، بمعنى مقدوره .

والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز

أن يوصف البارئ بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كالقول عالمٌ لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . وصفات الأفعال يجوز أن يوصف البارئ سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ، كالإرادة يوصف البارئ بضدّها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحبّ يوصف البارئ بضدّه من البغض ، وكذلك الرضى والسخط ، والأمر والنهى ، والصدق قد يوصف البارئ بالقدرة على ضدّه من الكذب وإن لم يوصف بالكذب ، وقد يوصف بالمتضادّ من كلامه كالأمر والنهى ، وكل اسم اشتقّ للبارئ من فعله كالقول متفضّل منعمٌ محسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل ، وكذلك كل اسم اشتقّ للبارئ من فعل غيره كالقول متعبود من العبادة والقول مدعوٌّ من دعاء غيره إياه ؛ فليس من صفات الذات ، وكل ما جاز أن يُغَبّ إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات .

وقالت المعتزلة بأسرها : إن الوصف لله سبحانه بأنه مريد من صفات الفعل ، إلا « بشر بن المعتز » فإنه زعم أن الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصيته .

وزعم جماعة من « البغداديين » من المعتزلة أن الوصف لله بأنه مريد قد يكون بمعنى أنه كوّن الشيء ، والإرادة لتكوين الشيء هى الشيء ، وقد يكون الوصف لله بأنه مريد للشيء بمعنى أنه أمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنه مريد ؛ بمعنى أنه حاكم بالشيء مخبر عنه ، وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة فى وقتها ، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر عنه ، وهذا قول « إبراهيم النظام » .

وقال « أبو الهذيل » : إرادة الله سبحانه لكون الشيء هى غير الشيء المكوّن ، وهى توجد لا فى مكان ، وإرادته للايمان غيره وغير الأمر به ، وهى (؟) مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً .

وإلى هذا القول كان يذهب « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » إلا أن « أبا الهذيل » كان يزعم أن الإرادة لتكوين الشيء والقول له كن خلق للشيء .

وكان « الجبائي » يقول : إن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره ، وليست بخلق له ، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء كن ، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق .

وكان « أبو الهذيل » لا يثبت الخلق لمخلوقا .

وكان « بشر بن المعتمر » يقول : خلق الشيء غيره ، ويجعل الإرادة خلقاً له ، وينكر قول « أبي الهذيل » إن الخلق إرادة وقول ، وكان ينكر القول . وكان « أبو الهذيل » يقول : إن الخلق الذي هو إرادة وقول لا يقال إنه مخلوق إلا على المجاز ، وخلق الله سبحانه للشيء مؤلفاً الذي هو تأليف ، وخلق للشيء ملوّناً الذي هو لون ، وخلق للشيء طويلاً الذي هو طول مخلوق في الحقيقة .

وكان « أبو موسى المردار » يقول : خلق الشيء غيره ، وهو مخلوق لا بخلق وحكي « زرقان » أن « بشر بن المعتمر » قال : خلق الشيء غيره وهو قبله ، وأن « معمرأ » قال : خلق الشيء غيره ، وهو قبله ، ولاخلق خلق إلى ما لا نهاية له ، وهي كلها معاً ، وأن « هشام بن الحكم » قال : خلق الشيء صفة له ، لا هو هو ولا غيره .

وقال « الفوطي » : ابتداء ما يجوز أن يعاد [غيره] ، وابتداء ما لا يجوز أن يعاد هو هو .

وقال « عباد » : خلق الشيء غير الشيء ، وهما معاً ، وخطأ من قال : الخلق غير المخلوق ، ومن قال : خلق الشيء غيره ؛ لأن القول لمخلوق خبر عن شيء وخلق ، وإذا قلت خلق الشيء غيره أوهم هذا الكلام أنه غير نفسه .

ولم يقل أحد إن الخلق إرادة وقول ، غير « أبى الهذيل » .
وقال « عبد الله بن كلاب » : لا يخلق الله شيئاً حتى يقول له كن ، وليس
القول خلقاً .

وزعمت المعتزلة كلها غير « أبى موسى المردار » أنه لا يجوز أن يكون الله
سبحانه مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون موجوداً (؟) ولا يجوز
أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما يريد كونه ، وأن الله سبحانه قد
أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، وأنه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجئ
إلى ما أراد .

وقال « أبو موسى » فيما حكى عنه « أبو الهذيل » : إن الله سبحانه أراد
المعاصي ، بمعنى أنه خلّى بين العباد وبينها .

وقالت المعتزلة كلها غير « بشر » و « عباد » : إن الله سبحانه لم يزل غير
مريد لما علم أنه يكون ثم أراد .

وقال « عباد » : لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً ، ولا يجوز أن يقال لم يزل
غير مريد ، والوصف له بأنه مريد من صفات الفعل عنده .

وقال « بشر بن المعتز » ومن ذهب مذهبه : إرادة الله غير الله ، والإرادة
على ضربين : إرادة وُصف بها ، وهي فعل من فعله ، وإرادة وُصف بها في ذاته ،
وأن إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه ، وجوز وقوعها على
سائر الأشياء .

وقالت « الفضلية » وهم أصحاب « فضل الرقاشي » : إن أفعال العباد لا يقال
إن الله سبحانه أرادها إذا لم تكن ، ولا يقال لم يردّها ، فإن كانت جاز القول
بأنه أرادها ، فما كان من فعلهم طاعة قيل أرادهُ الله سبحانه في وقته ، وإن كان
معصية قيل : لم يردّه .

وأجاز القول إن الله يريد أمراً فلا يكون ، وجوز أن يكون ما لا يريد ، وأنكر أن يكون الله سبحانه يريد أن يُطِيعه الخلق قبل أن يطيعوه ، أو يريد أن لا يتعضوه قبل أن يتعضوه ، وكل ما كان من فعل الله فإنه قد يكون إذا أراد ، وإن لم يرد لم يكن ، وجوز أن يفعل الله الأمور وإن لم يرد ، وقد حُكي نحو هذا عن « غيلان » .

واختلفت المعتزلة ، فقال « جعفر بن حرب » : قد يجوز القول بأن الله سبحانه أراد الكفر مخالفاً للإيمان ، وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن ، ويكون المعنى أنه حَكَمَ بذلك كما قلت : إنه جعل الكفر مخالفاً للإيمان وجعله قبيحاً .

وأبى ذلك سائر المعتزلة ؛ وقالوا : لم نقل إن الله جعل الكفر مخالفاً للإيمان قياساً ، وإنما قلناه اتباعاً ؛ فليس يلزمنا أن نقيس عليه ، وقول القائل « أراد أن يكون الكفر قبيحاً مخالفاً للإيمان » ليس يقع إلا على الكفر ؛ لأنه ليس هناك مخالفة ولا قبح ، وهذا إذا كان هكذا فقد أوجب القائل أن الله سبحانه أراد الكفر بوجه من الوجوه .

وكل المعتزلة إلا « الفضلية » أصحاب « فضل الرقاشي » يقولون : إن الله سبحانه يريد أمراً ولا يكون ، وإنه يكون ما لا يريد .

وقال « معمر » : إرادة الله سبحانه غير مراده ، وهي غير الخلق وغير الأمر والإخبار عنه والحكم به .

وقال « حسين النجّار » : إن الله لم يزل مريداً أن يكون ما علم أنه يكون وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، بنفسه ، لا بإرادة ، بل بمعنى أنه لم يزل غير آبٍ ولا مكره .

وقال « سليمان بن جرير » و « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال هي الله أو يقال هي غيره .

وقال « ضرار بن عمرو » : إرادة الله سبحانه على ضربين : إرادة هي المراد وإرادة هي الأمر بالفعل ، وزعم أن إرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعل العباد ، وذلك أنه كان يزعم أن خلق الشيء هو الشيء .

وقال ، « بشر المريسي » و « حفص الفرد » ومن قال بقولهما : إرادة الله على ضربين ، إرادة هي صفة له في ذاته ، وإرادة هي صفة له في فعله وهي غيره ، فالإرادة التي زعموا أنها صفة لله سبحانه في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة ، والإرادة التي ثبتوها صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه .

وقال « هشام بن الحكم » و « هشام الجواليقي » وغيرها من الروافض : إرادة الله سبحانه حركة ، وهي معنى لا هي الله ولا غيره ، وإنها صفة لله ، وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً !

ووصف أكثر « الروافض » ربهم بالبداء ، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد خلافه ، وذلك أنه يتحرك حركة لخلق شيء ، ثم يتحرك خلاف تلك الحركة فيكون ضد ذلك الشيء ، ولا يكون الذي أراده قبل .

وقال « أبو مالك الحضرمي » و « علي بن ميثم » : إرادة الله غيره ، وهي حركة يتحرك بها - تعالى عما قالوه ! .

(٢٣٩)

وأما القول في الباري أنه متكلم فقد اختلفت المعتزلة في ذلك .

(١) فقال « عباد بن سليمان » : لا أقول إن الباري متكلم ، وأقول : إنه

قولهم في معنى
أنه تعالى متكلم

مُكَلِّم ، وهذا خلاف إجماع المسلمين ، وزعم أن «متكلم» متفعل فيأزمه أن لا يقول إن الباري متفضل لأن «متفضل» متفعل ولا يقول قيوم لأن «قيوم» فيعول .
(٢) و [قال] أكثر المعتزلة إلا من قال منها بالطباع : إن كلام الله سبحانه فعله ، وإن لله كلاماً قَعَلَهُ ، وإنه محال أن يكون الله سبحانه لم يزل متكلماً .
(٣) وقال بعض مشايخ المعتزلة : إن الله سبحانه لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه ، وإن الله لا يكلم أحداً في الحقيقة ، ولا يفعل الكلام على التصحيح ، وإن كلام الله فعل الجسم بطباعه .

وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام لله في الحقيقة ، وأن الله ليس بمتكلم في الحقيقة ولا مكلم ، وهذا قول «معمر» و «أصحاب الطوائع» .

(٤) وقالت شرذمة : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام ، وإن كلام الله مُحَدَّث ، وافترقوا فرقتين ؛ فقال بعضهم : مخلوق ، وقال بعضهم : غير مخلوق .

(٥) وقال «ابن كلاب» : إن الله لم يزل متكلماً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة ، وسنذكر اختلاف الناس في القرآن بعد هذا الموضع من كتابنا .

(٢٤٠)

واختلف المتكلمون في معنى القول إن الله قديم .

معنى أنه تعالى

قديم

(١) فقال بعضهم : معنى أن الله قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أول ، وإنه

المتقدم لجميع الأحداث لا إلى غاية ، وهذا قول «الجبائي» .

(٢) وقال «عباد» : معنى قديم أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل أنه قديم .

- (٣) وقال بعضهم : معنى قديم بمعنى إله .
 (٤) وقال من ثبت القديم قديماً بقدم : معنى أن الله قديم إثبات قدم الله كان به قديماً ، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم ، وكذلك القول في سائر الصفات .
 (٥) وقد حُكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم .
 (٦) وحُكي عن « معمر » أنه كان لا يقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد الحوادث .

(٢٤١)

- واختلف المتكلمون : هل يسمى الباري شيئاً أم لا ؟ هل يسمى الله شيئاً ؟
 (١) فقال « جهنم بن صفوان » : إن الباري لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو الخلق الذي له مثل .

(٢) وقال أكثر أهل الصلاة : إن الباري شيء .

(٢٤٢)

- واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء . معنى أنه شيء .
 (١) فقالت « المشبهة » : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم .
 (٢) وقال قائلون : معنى أن الله شيء لا معنى أنه موجود ، وهذا مذهب من قال : لا شيء إلا موجود .

(٣) وقال قائلون : معنى أن الله شيء هو إثباته ، وقد ذهب إلى هذا قوم ، زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها ، وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها ، وفي هذا القول مناقضة ؛ لأنه لا فرق بين أن تكون ثابتة وبين أن تكون موجودة ، وهذا قول « أبي الحسين الخياط » .

(٤) وقال « عباد بن سليمان » : معنى القول إن الله شيء أنه غير ؛ فلا شيء إلا غير ، ولا غير إلا شيء .

(٥) وقال « الصالحى » : معنى أن الله شيء لا كالأشياء معنى أنه قديم وهو معنى أنه عالم لا كالعالم ، قادر لا كالقادرين ، وما قال بهذا غيره أحد علمناه .

(٦) وقال الجبائي : القول شيء سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء .

(١) وكان « الجبائي » يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم أنها تكون ، والتي يعلم أنها لا تكون ، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها ، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين ، ومعنى أنه غير الأشياء أنه يفرق بينه وبين غيره من سائر المعلومات وأنه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس [شيء] منها بعضاً له ، وكذلك كان يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء .

(٢) وزعم « عباد بن سليمان » أن الله يقال : إنه قبل ، ولا يقال : قبل الأشياء ، فكان لا يقال (؟) أول الأشياء ، ولا يقال : إن الأشياء كانت بعده ، ولا يقول : إن الباري فرد .

(٣) وأما « الصالحى » فإنه كان يقول : إن الباري لم يزل قبل الأشياء — بضم اللام من قبل — ولا يقول « لم يزل قبل الأشياء » بنصب اللام من قبل ؛ لأن ذلك لو قيل بنصب اللام لكان قبل ظرفاً .

معنى أنه تعالى
غير الأشياء

(٤) ومن أهل الكلام من لا يقول : إن الباري غير الأشياء قبل وجودها؛ لأن هذا يوجب أنها غيره قبل كونها ، وذلك يستحيل عنده ، ويزعم هذا القائل أن الغير لا يكون غيراً إلا إذا وُجد غيره .

وكان « الجُبَّائِي » لا يُجيز قولَ القائل : لم يزل الباري ، ولا يزال ، دون أن يصل ذلك بقول آخر ؛ فَيَقول : لم يزل الباري عالماً ، فإذا وَصَلَه بقول يكون خبراً له جاز .

(٢٤٣)

أما القول في الباري إنه موجود

قولهم في معنى
أنه تعالى
موجود

(١) فزعم « الجُبَّائِي » أن القول في الباري إنه موجود قد يكون بمعنى معلوم ، وأن الباري لم يزل واحداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً ، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله معلومات له بمعنى أنه لم يزل يعلمها ، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً .

(٢) وزعم « هشام بن الحكم » أن معنى موجود في الباري أنه جسم لأنه موجود شيء

(٣) وأنكر « عباد » القول في الباري أنه كائن

(٤) وقال قائلون : معنى أن الباري موجود معنى أنه شيء

(٥) وقال قائلون : معنى أنه موجود معنى أنه محدود ، وهذا قول « المشبهة »

(٦) وقال قائلون : معنى أنه موجود بنفسه معنى أنه قائم بنفسه

(٧) وقال قائلون : معنى أنه موجود العين لم يزل أنه لم يزل ثابت العين،

ولمَّا يُرجع بهذا القول إلى إثباته

(٢٤٤)

(١) وقال « عباد » : معنى القول إن الباري موجودٌ إثباتُ اسمِ الله ، معنى أن له وجهاً وكان عباد يُنكر أن يقال : إن الباري قائم بنفسه ، وإنه عين ، وإنه نفس ، وإن له وجهاً ، وإن وجهه هو هو ، وإن له يَدَيْنِ وعَيْنَيْنِ وَجَنَبًا ، ولا يقول « حَسْبُنَا اللهُ ونعم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن ، فأما أن يُطلق ذلك إطلاقاً فلا ، ويتأول ما ذكره الله تعالى (تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ) (١١٦ : ٥) [أى] تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول : إن الله كنفيل .

(٢) وكان غيره من المعتزلة يقول : إن وَجْهَ الله سبحانه وتعالى هو الله ، ويقول إن نَفْسَ الله سبحانه هي الله ، وإن الله غيرٌ لا كالأغيار ، وإن له يدين وأيدياً بمعنى نَعَمٍ ، وقول له تعا [لى اعين وأن الأشياء ^(١) بعين الله ، أي يعلمه ومعنى ذلك أنه يعلمها ، ويتأولون قولهم « إن الأشياء فى قَبْضَةِ الله سبحانه » أى فى مِلْكِهِ ، ويتأولون قول الله عز وجل (لَأَخْذُنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ) (٩٦ : ٤٥) أى بالقدرة

(٣) وكان « سليمان بن جرير » يقول : إن وَجْهَ الله هو الله

(٤) وقال « عبد الله بن كلاب » : إن وَجْهَ الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يداه وعينه

(٢٤٥)

وكان « الجُبَّائِي » يقول : إن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كونها اختلافيهم فى بنفسه ، وإن الأشياء خطأ أن يقال أشياء قبل كونها ؛ لأن كونها هو هى ، معنى أنه عالم قادر وفى تسميته بسائر الأسماء

(١) كذا ، ولعل الأصل « وقولنا له تعالى عين وأن الأشياء بعين الله ، أى بعلمه . . . إلخ »

وكان يتكر أن يقال أشياء قبل أنفسها ، ولكتتها تُعلم أشياء قبل كونها ، وتُسمى أشياء قبل كونها ، وكذلك الجواهر عنده تُسمى جواهر قبل كونها ، والألوان تُسمى ألواناً قبل كونها ، وكان يمنع أن تُسمى الهيئات هيئات قبل كونها ، ويمنع أن تُسمى الأجسام أجساماً قبل كونها ، وأن تُسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها .

وكان يزعم أن القول شئاً سميّاً لكل معلوم ، فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سُميت أشياء قبل كونها ، وما سُمي به الشئ لنفسه فواجب أن يُسمى به قبل كونه ، كالقول جوهر ، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك ، وما سُمي به لوجود علة لا فيه فقد يجوز أن يُسمى به مع عدمه وقبل كونه إذا وُجدت العلة التي كان لها مسمى بالاسم ، كالقول مدعوٌ ومُخبرٌ عنه إذا وُجد ذكره والإخبار عنه ، كالقول فإن يُسمى به الشئ مع عدمه إذا وُجد فناؤه .

قال : وما سُمي به الشئ لوجود علة [فيه] فلا يجوز أن يُسمى به قبل كونه مع عدمه ، كالقول متحركٌ وأسود وما أشبه ذلك ، وما سُمي به الشئ لأنه فعلٌ وحديث نفسه (؟) كالقول مفعولٌ ومُحدثٌ لا يجوز أن يُسمى بهذا الاسم قبل كونه ، وما سُمي به الشئ وسُميت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سماها بذلك الاسم قبل كونها ، وما سُمي به الشئ كان (؟) إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك - كالقول كائنٌ ثابتٌ وما أشبه ذلك - يجوز أن يُسمى به قبل كونه ، وكان لا يسمى العلم علماً قبل كونه لأنه اعتقاد الشئ على ماهو به بضرورة أو بدليل ، ولا يسمى الأمر أمراً قبل كونه لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد إلى ذلك ، وذلك أنه قد يكون الشئ مخرجه الأمر وهو تهديدٌ ليس بأمر .

وكان يقول : إن الموجودات التي وُجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة ، وكان لا يمنع من القول لم يزل البارئ عالماً بالأجسام والمخلوقات ،

لاعلى أنه يسميها أجساماً قبل كونها ومخلوقاتٍ قبل كونها ، ولكن على معنى أنه لم ينزل عالماً بأن ستكون أجساماً ومخلوقات .

وكان لا يثبت للبارىء علماً في الحقيقة به كان عالماً ، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً ، وكذلك جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه .

وكان يفرق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه عالم لإثباته ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يعلم ، وإكذاب مَنْ زعم أنه جاهل ، ودلالة على أن له معلومات ، وأن معنى القول أن الله قادر لإثباته ، والدلالة على أنه بخلاف مالا يجوز أن يقدر ، وإكذاب مَنْ زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مَقْدُوراتٍ ، ومعنى القول إنه حَيٌّ لإثباته واحداً ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يكون حياً ، وإكذاب مَنْ زعم أنه ميت ، والقول سميعٌ لإثباته ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يَسْمَعَ ، وإكذاب مَنْ زعم أنه أصمٌّ ، والدلالة على أن السموعات إذا كانت سمعاً ، ومعنى القول بصيرٌ لإثباته ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يُبصر ، وإكذاب مَنْ زعم أنه أعمى ، والدليل على أن المَبْصَرات إذا كانت أَبْصَرها ، وقد شرحنا قوله في أنه شيء موجود قديم غير الأشياء قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن البارىء عالم فواجبٌ أن نسميه عالماً وإن لم يُسم نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى ، وكذلك في سائر الأسماء ، وأن أسماء البارىء لا يجوز أن تكون على التلقين له .

(٢) وخالفه « البغداديون » فزعموا أنه لا يجوز أن نسمى الله عز وجل باسمٍ قد دلّ العقل على صحته معناه إلا أن يُسمى نفسه بذلك .

وزعموا أن معنى عالم معنى عارف ، ولكن نسمّيه عالماً لأنه سمي نفسه [به] ،
ولا نسمّيه عارفاً ، وكذلك القول فيهم وعاقلاً معناه عالمٌ ، ولا نسمّيه به ،
وكذلك معنى يغضبُ معنى يفتاظ ولا يقال يفتاظُ ، وكذلك قديمٌ وعتيقُ
معناها واحد .

(٣) وزعم « الصالحى » أنه جائز أن يسمّى الله سبحانه نفسه جاهلاً ميتاً ،
ويسمّى نفسه إنساناً وحماراً واللغة على ما هي عليه اليوم ، ويجوز أن يسمّى البارئ
على طريق التلقب بهذه الأسماء ، وأى الناس جميعاً هذا .

(٢٤٦)

هل يجوز أن يسمى نفسه
بغير ما سماها ؟ وأختلفوا هل كان يجوز أن يقلب الله تعالى اللغة فيسمّى نفسه جاهلاً بدلاً
من تسميته عالماً .

(١) فجوز ذلك قوم .

(٢) وقال « عبّاد » : لا يجوز أن يقلب الله اللغة ، ولا يجوز أن يسمّى نفسه
بغير هذه الأسماء .

(٣) وكان « الجبائى » يزعم أن معنى القول أن الله عالم معنى القول أنه عارف
وأنه يذرى الأشياء ، وكان يسمّيه عالماً عارفاً دارياً ، وكان لا يسمّيه فيهما ولا فيهما
ولا موقناً ولا مُستبصراً ولا مُستبيناً ؛ لأن الفهم والفقّه هو استدراك العلم بالشىء بعد أن
لم يكن الإنسان به عالماً ، وكذلك قول القائل : أحسستُ بالشىء ، وفطنت له ،
وشعرت به ، معناه هذا ، واليقين هو العلم بالشىء بعد الشك ، ومعنى العقل إنما
هو المنع عنده ، وهو مأخوذ من عقّال البعير ، وإنما سُمّي علمه عقلاً من هذا .

قال : فلمَّا لم يحز أن يتكون البارى ، ممنوعاً لم يحز أن يكون عاقلاً ، وليس معنى عالم عنده معنى عاقل ، والاستبصار والتحقيق هو العلم بعد الشك .

وكان يزعم أن البارى يجد الأشياء بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن البارى لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً ، ولا يقول : لم يزل سامعاً مبصراً ، ولا يقول : لم يزل يسمع ويُبصر ويُدرِك ؛ لأن ذلك يُعدَّى إلى مسموع ومُبصر ومُدرك .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه سامع مُبصر من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، كما أن وصفنا له بأنه عالم بأن زيدا مخلوق من صفات الذات ، وإن كان لا يقال لم يزل عالماً بأنه يخلق .

قال : وقد نقول : سميع بمعنى يسمع الدعاء ، ومعناه يُجيب الدعاء ، وهو من صفات الفعل .

وكان يقول : إن البارى لم يزل راثياً ، بمعنى لم يزل عالماً ، ويقول : يرى نفسه بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن البارى لم يزل عالماً ، ولا يقول : لم يزل راثياً بمعنى لم يزل مُدركاً ، والرائى عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك ، وكذلك القول بصير قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول : فلان بصير بصناعته ، أي عالم بها ، فيقول : البارى لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً ، ويقول : لم يزل بصيراً بمعنى يرى نفسه ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يبصر ، ونكذب مَنْ زعم أنه أعمى ، ونلج بهذا القول على أن المُبَصَّرَات إذا كانت أَبْصَرَهَا ، فيلزمه أن يقول : إن البارى لم يزل مدرّكاً على هذا المعنى .

وكان يقول : إن البارى لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالِكاً ، وكذلك

القول بأنه مُتَعَالٍ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ مَنْزَعٌ ، كَقَوْلِهِ (تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (٩ : ١٩٠) وإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَالِكًا سَيِّدًا رَبًّا ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ قَادِرًا ، وَلَا يَقُولُ إِنَّ الْبَارِيَّ رَفِيعٌ شَرِيفٌ فِي الْحَقِيقَةِ ؛ لِأَنَّ هَذَا مَأْخُوذٌ مِنْ شَرَفِ الْمَكَانِ وَارْتِفَاعِهِ ، فَيَلْزِمُهُ أَنْ لَا يَقُولَ إِنَّهُ عَالٍ فِي الْحَقِيقَةِ ؛ لِأَنَّ هَذَا مَأْخُوذٌ مِنْ عُلُوِّ الْمَكَانِ .

وَكَانَ يَزْعُمُ أَنَّ [مَعْنَى] عَظِيمٌ وَكَبِيرٌ وَجَلِيلٌ أَنَّهُ السَّيِّدُ ، وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُ مَالِكٌ مُقْتَدِرٌ .
وَكَانَ يَقُولُ : إِنَّ الْبَارِيَّ جَبَّارٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُلْحِقُهُ قَهْرٌ ، وَلَا يَنَالُهُ ذُلٌّ ، وَلَا يَغْلِبُهُ شَيْءٌ ؛ فَهَذَا عِنْدَهُ قَرِيبٌ مِنْ مَعْنَى عَزِيزٍ ، وَالْوَصْفُ لَهُ بِذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ ، وَيَقُولُ فِي كَرِيمٍ مَا قَدْ شَرَحْنَاهُ قَبْلَ هَذَا الْمَوْضِعِ ، وَيَقُولُ مُجِيدٌ بِمَعْنَى عَزِيزٍ ، وَيَقُولُ : لَمْ يَزَلِ الْبَارِيُّ غَنِيًّا بِنَفْسِهِ ، فَأَمَّا الْقَوْلُ كَرِيمٌ فَقَدْ يَكُونُ عِنْدَهُ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ إِذَا كَانَ بِمَعْنَى عَزِيزٍ ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ إِذَا كَانَ بِمَعْنَى جَوَادٍ ، وَالْقَوْلُ حَكِيمٌ بِمَعْنَى عَلِيمٍ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ عِنْدَهُ ، وَالْقَوْلُ حَكِيمٌ مِنْ طَرِيقِ الْأَشْتِقَاقِ مِنْ فِعْلِهِ الْحِكْمَةُ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ ، وَالْقَوْلُ صَمَدٌ بِمَعْنَى سَيِّدٍ مِنْ صِفَاتِ الْذَاتِ ، وَالْقَوْلُ صَمَدٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَصْمُودٌ إِلَيْهِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْذَاتِ عِنْدَهُ ، وَقَدْ يَكُونُ عِنْدَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَيْنٌ لَا يَنْقَسِمُ وَلَا يَتَجَزَأُ ، وَيَكُونُ مَعْنَى وَاحِدٍ أَنَّهُ لَا شَبَهَ لَهُ وَلَا مِثْلَ — وَكَذَلِكَ يَقُولُ «النَّجَارُ» فِي مَعْنَى وَاحِدٍ — وَيَكُونُ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي قَدَمِهِ وَإِلَهِيَّتِهِ ، وَالْقَوْلُ إِلَهٌ عِنْدَهُ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا تَحَقُّقُ الْعِبَادَةِ إِلَّا لَهُ وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْذَاتِ عِنْدَهُ ، وَمَعْنَى الْقَوْلِ اللَّهُ أَنَّهُ الْإِلَهِ ، فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ الثَّانِيَةُ فَلَزِمَ إِدْغَامُ إِحْدَى اللَّامَيْنِ فِي الْأُخْرَى ، وَوَجِبَ أَنْ يَقَالَ إِنَّهُ اللَّهُ .

وَكَانَ لَا يَقُولُ إِنَّ الْبَارِيَّ مَعْنَى ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى هُوَ مَعْنَى الْكَلَامِ ، وَكَانَ يَقُولُ : إِنَّ الْبَارِيَّ لَمْ يَزَلْ بَاقِيًا فِي الْحَقِيقَةِ بِنَفْسِهِ لَا بِبِقَاءِ ، وَمَعْنَى أَنَّهُ بَاقٍ أَنَّهُ كَائِنٌ لَا بِحُدُوثٍ ، وَأَنَّهُ لَا يُوَصَفُ الْبَارِيُّ بِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ دَائِمًا لَا يَفْنَى ، بَلْ يُوَصَفُ

بأنه لا يزال دائماً ؛ لأن هذا مما يوصفُ به في المستقبل ، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أول له ، كما يقال لم يزل دائماً الوجود ، أى لا أول لوجوده ، ومعنى قائم وقيوم أى دائم ، وهو من صفات الذات .

وكان ينكر قول من قال : إن معنى القديم أنه حىٌ قادر ، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكلام ، ومعنى بصير أنه يعلم المبصرات .
وكان يقول : لم يزل القديم أولاً ، ولا يزال آخرأ .

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هى الاسم ، وهو قولنا : الله عالمٌ قادرٌ ، فإذا قيل له : تقول إن العلم صفة والقدرة صفة ؟ قال : لم تُثبت علماً فنقول صفة أم لا ، ولا تُثبتنا علماً فى الحقيقة فنقول قديمٌ أو مُحدثٌ أو هو الله أو غيره ، فإذا قيل له : القديم صفة ؟ قال : خطأ ؛ لأن القديم هو الموصوف ، ولكن الصفة قولنا الله وقولنا القديم .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريدٌ محبٌ ودودٌ راضٍ ساخطٌ غضبانٌ مؤالٍ مُعَادٍ حلِيمٌ رحمانٌ رحيمٌ راحمٌ خالقٌ رازقٌ بارئٌ مصوِّرٌ مُخَيِّمٌ مُمِيتٌ من صفات الفعل ، وإن كل ما محب (؟) إلى القديم فيه أو وُصف بضدّه أو بالقدرة على ضدّه فهو من صفات الفعل .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه متكلمٌ أنه فَعَلَ الكلام .

وكان يزعم أن معنى الإرادة منه كعنى الإرادة متاً وهى محبته للشيء ، وكذلك الكراهة هى البغض للشيء ، وأن الرضى منه هو الرضى عتاً ولعلمنا ورضاه عتاً لهذا العمل معنى واحدٌ ، وهو أن نكون قد فعلنا ما لم يرد متاً أكثر منه ، وهو كما قال مراده متاً ، وكان يقول إن غضبه هو سخطه ، وكان يفرق بين الإرادة والشهوة ، ولا يجوز الشهوة على البارئ ، وكان يزعم أن حلِمَ الله

سبحانه هو إثمائه لعباده وفعل النعم التي يضاد كونها كون الانتقام ، وهي صرفة الانتقام عنهم ، وأنه لو يفعل ذلك لم يوصف بالحلم ، وكان لا يصف الباري بالصبر والوقار والزّرية ، وكان لا يزعم أن الباري حنان ؛ لأنه إنما أخذ من الحنين .

وكان يزعم أن الباري مُحِبٌّ ، وأنه لا يُحِبُّ للنساء في الحقيقة سواء ؛ فليزمه والدُّ في الحقيقة ، وأنه لا والدٍ سواء .

وكان يقول : إن الباري لا يزال خالداً ، وإن الوصف له بذلك من صفات الذات ، ولا يقول لم يزل خالداً ، وكان مرةً يقول : إن الأجسام إذا تقادم وجودها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غاية وأوّلٍ ، ثم رجع عن ذلك .

وكان لا يزعم أن الإنسان باقٍ في الحقيقة لأن الباقي هو الكائن لا بحدوثٍ ، والإنسان كائنٌ بحدوثٍ .

وكان إذا قيل له : لم تختلفت المسمياتُ والمسمى بها واحد والمعاني والمعنى بها واحد ؟ ولم ليس معنى عالم معنى قادر ؟ قال : لاختلاف العلوم والمقدور ؛ لأن من المعلومات مالا يجوز أن يوصف القادرُ بأنه قادر عليه ، وكذلك القول في سميع بصير ، اختلف القولُ فيهما لاختلاف المسموعات والمبصرات .

وكان يحيب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد ؛ لأنّني إذا قلت إن الباري عالم أفدّتك علماً به ، ودَلَلْتُكَ على معلومات ، وأكذبت من قال : إنه جاهل ، وأفدّتك علماً بأنه خلاف مالا يجوز أن يعلم ، وإذا قلت قادرٌ أفدّتك علماً به ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يقدر ، وأكذبت مَنْ زعم أنه عاجز ، ودَلَلْتُ على مقدوراتٍ ، وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدّتك لما قلت إنه عالم قادر حتى سميع بصير .

وكان يقول : إن الوصف للبارئ بأنه سُبُوحٌ قُدُّوسٌ من صفات النفس ،
ومعنى ذلك تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ
الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التي لا تليق [به] .

وكان يقول : معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحدٌ ، وكذلك
الوصف له بأنه جبار ومتعبر ، وكبير ومتكبر ، وزعم أنه لا يجوز أن يوصف
البارئ بأنه فوق عباده على الحقيقة ، فإن وَجَدْنَا ذلك في صفات الله تعالى فهو
مَجَاز ، وقد قال الله سبحانه : (وهو القاهر فوق عباده) (٦ : ١٨) وأراد به
القادر المستولى على العباد ؛ فجعل قوله فَوْق بدلاً من قوله مستعلٍ .

قال : وقد نقول : فوق عباده في العلم والقدرة ، أى هو أعلم وأقدر منهم ،
وهو توسع .

قال : وقد يوصف البارئ سبحانه بأنه قريب من الخلق توسعاً ، ومعنى
ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راء لأعمالهم ، وكذلك
تقربُ العباد بالطاعة إلى الله هذا مجاز .

وزعم أن البارئ لا يوصفُ بأنه متين ؛ لأن المتين في الحقيقة هو الثخين ،
ولمّا قال المتين توسعاً ، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة .

وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى ، والقادر منا
لأنما يوصف بالشدة والجَلْد على التوسع ؛ لأن الجَلْد وشدة البدن ليسا من القدرة
في شئ ؛ لأن ذلك بمعنى الصَّلابة ، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة ،
فإن وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه فهو على المجاز .

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من
صفات الأفعال ؛ لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال ، وقول الله

عز وجل : (أشدّ منهم قوّة) (٤١ : ١٥) مجازٌ معناه أنه أقدر منهم ، ولولم يكن ذلك مجازاً لكانت قوّته شديدة في الحقيقة ، وقوّته في الحقيقة لا توصف بالشدّة .

وكان يزعم أن الباريّ مُشاهدٌ للأشياء بمعنى أنه رآها وسمع لها ، ف قيل له من (؟) معنى الرؤية والسمع أنه مُشاهد على التوسّع لأن المشاهد متنا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا .

وكان يصف الباريّ بأنه مُطلع على العباد وأعمالهم توسّعاً ، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وأعمالهم .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنيّ أنه لا يصل إليه المنافع والمضار ، ولا يجوز عليه اللذات والسرور ، ولا الآلام والغموم ، ولا يحتاج إلى غيره .

وكان يزعم أن الباريّ نورُ السموات والأرض توسّعاً ، ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء ، وأنه لا يجوز أن نسمّيه نوراً على الحقيقة ؛ إذ لم يكن من جنس الأنوار ؛ لأننا لو سمّيناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيناً ؛ إذ كان لا يستحقّ معنى الاسم ولا الاسم من جهة القول واللغة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمّى بأنه جسمٌ ومُحدّثٌ وبأنه إنسانٌ . وإن لم مستحقاً لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة ، فلما لم يجر ذلك لم يجر أن يسمّى على جهة التلقين .

وكان « الحسين النجار » يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادى أهل السموات والأرض .

وكان « الجُبَّائِي » يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذي السلامة إنما تُنال من قِبَلِهِ ، وكذلك قوله بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هي الحق .

قال : وقد يجوز أيضاً أن يُعْنَى بقوله (إن الله هو الحق) (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقي المحمي المعبود المعاقب ، (وأن ما يدعون من دونه الباطل) أراد بذلك أنه يَبْطُلُ ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق ، وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء ، وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي في الأمين ، وكذلك معنى قوله : (ومهيماً عَلَيْهِ) (٥ : ٤٨) معنى أميناً عليه .

وكان يصف البارئ بأنه جواد ولا يصفه بأنه سَخِيٌّ ؛ لأن ذلك إنما أخذه من قولهم « أرضٌ سخاويةٌ » أى كَيِّنة .

وكان يقول : إن الوصف لله سبحانه بأنه غالبٌ من صفات الذات ، ومعناه أنه قاهر مقتدر ، والوصف له بأنه طالبٌ عنده من صفات الفعل ، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقَّ المظلوم ، وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه راحم من صفات الفعل ، وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .

ويزعم أن البارئ لا يوصف بالإشفاق على عباده ؛ لأن معناه الحذر ، وذلك أنَّ ترك المريض للأغذية الردية إشفاقاً منها إنما هو لحذره من المرض ، ولا يجوز ذلك على الله .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم ، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع ؛ لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه .

وكان لا يصف البارئ بأنه رقيق^١ ؛ لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لإصلاحها وإتمامها والتسبب إلى ذلك ، وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ، ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية ؛ لأن النظر في الحقيقة إلى الشيء ليس هو الرؤية ، وإنما هي تحديق العين وتقليبها نحو المرئ^٢ ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له ، وغير إدراكه ، وإنما هو الإصغاء إليه إذا كان سَمِعَهُ وأدركه ، ولا يجوز أن يوصف البارئ عنده بالاستماع ، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله سبحانه ، ومعنى الوصف لله بالفقران عنده أنه غفور^٣ ، وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يَفْضَحُهُمْ ، والمَغْفَر^(١) إنما سُمِّيَ مَغْفِراً لأنه يستر رأس الإنسان ووجهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز ؛ لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للشكور على الشاكر ، فلما كان مُجَازِياً للمطيعين على طاعتهم جعل مُجَازَاً إياهم على طاعتهم شكراً على التوسع ؛ إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعترافُ بنعمة المنعم ، وليس الحمد عنده هو الشكر ؛ لأن الحمد ضدّ الذم ، والشكر ضدّ الكفر ، وزعم أن البارئ يوصفُ بأنه حميد^٤ ، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمِهِ ، وكان يزعم أن البارئ إذا فَعَلَ الصَّلاحَ لم يُقَلَّ له صالح^٥ ، وإنما الصالح مَنْ صلح بالصلاح ، وكذلك قول غيره .

وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل فاضلاً ؛ لأنه إنما يفضل بذلك غيره ، وهو عز وجل مُسْتَغْنٍ عن الأفضال أن يَفْضَلَ بها أو يشرف بها ، وإنما يشرف ويفضل بالأفضال مَنْ تَفَضَّلَ الله بها عليه ، وكذلك يقول غيره .

(١) المغفر — بوزن المنبر — درع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة .

وكان يزعم أن الله خَيْرٌ بما فعل من الخير؛ لأن مَنْ كثر منه الشرّ قيل [له] شَرٌّ، وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشرّ في الحقيقة، وإنما هي شرٌّ في المجاز، وكذلك كان قوله في جهنّم، وكان يزعم أن جمع فاعل الشرّ أشرارٌ، وكان يقول: إن عذاب جهنّم ليس بخير ولا شرّ في الحقيقة؛ لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة، والشرّ هو العبث والفساد، وعذاب جهنّم فليس بصالح ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عدلٌ وحكمة.

وخالفه «الإسكافي» وغيره في ذلك فزعموا أن عذاب جهنّم خيرٌ في الحقيقة ومنفعة وصالح ورحمة، بمعنى أنه نَظَرٌ لعباده إذ كانوا بعذاب جهنّم قد رَهَبُوا من ارتكاب الكفر.

وأما «أهل الإثبات» فيقولون: إن عذاب جهنّم ضررٌ وبلاء وشرٌّ في الحقيقة، وإن ذلك ليس بخير ولا صالح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر.

وزعم «عباد بن سليمان» أن الله سبحانه لم يفعل شرّاً بوجه من الوجوه، ولم يقل إن عذاب جهنّم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز، وكذلك قوله في الأمراض والأسقام، وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن الباري فعلَ فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه فما أنكرتم من أن يكون شريراً؟

(٢٤٧)

هل يقال إن
الله يضر أم
لا يقال؟

واختلفوا: هل يقال إن الله يضر أم لا؟

(١) فقال «أهل الإثبات»: إن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في

الحقيقة في دنياهم وفي الآخرة في إتيانهم ، وإن كل ما فعله بهم فهو ضررٌ عليهم في الدين ؛ لأنه إنما فعله بهم ليكفروا ، وهم في ذلك فريقان :
فقال بعضهم : إن الله نعماً على الكافرين في دنياهم كمنحهم المال وصحة البدن ، وأشباه ذلك .

وأبى ذلك بعضهم ؛ لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا .
(٢) وقال « الجُبَّائي » : إن الله لا يضر أحداً في باب الدين ، ولكنه يضرُّ أبداً أن الكفار بالعذاب في جهنم وبالألام التي يعاقبهم بها .
(٣) وأنكر ذلك أكثر المعتزلة ، وقالوا : لا يجوز أن يضرَّ الله أحداً في الحقيقة ، كما لا يجوز أن يغرَّ أحداً في الحقيقة .

(٢٤٨)

واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق

معنى القول إن
الله خالق

(١) فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة ، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة ، فكلُّ مَنْ وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسبٌ ، وهذا قول أهل الحق .

(٢) وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجراحة [فن فعل لا بآلة ولا بجراحة] فهو خالق ، وهذا قول « الإسكافي » وطوائف من المعتزلة .

(٣) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي » : إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرةً على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : إنه خالق ، وكذلك القول في الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة .

(٤) وزعم « عبّاد » أن معنى خالق معنى بارىء ، ومعنى مخلوق معنى مبرئ .

(٢٤٩)

هل يقال
للإنسان فاعل

واختلفوا هل يقال : إن الإنسان فاعل على الحقيقة ؟
(١) فقالت المعتزلة كلها إلا « الناشئ » : إن الإنسان فاعل ، مُحَدِّث ، على الحقيقة ؟
ومخترع ، ومنشئ ، على الحقيقة دون المجاز .

(٢) وقال « الناشئ » : الإنسان لا يفعل في الحقيقة ، ولا يحدث في الحقيقة
وكان لا يقول : إن البارئ يُحدث كسب الإنسان ؛ فلزمه مُحَدِّث لا مُحَدِّث في
الحقيقة ، ومفعول لا لفاعل في الحقيقة .

(٣) وكثير من « أهل الإثبات » يقولون : إن الإنسان فاعل في الحقيقة
بمعنى مكتسب ، ويمنعون أنه مُحَدِّث .

(٤) وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه مُحَدِّث في الحقيقة
بمعنى مكتسب .

(٥) ورأيت منهم من إذا سأله « هل الإنسان فاعل في الحقيقة ؟ » قال : هذا
كلام على أمرين : إن أردتم أنه خالق في الحقيقة فهذا خطأ ، وإن أردتم أنه
مكتسب فهو مكتسب ، فإذا قالوا له : فتقول « إنه فاعل » بمعنى مكتسب ؟ قال :
إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب ، وكلما سأله عن لفظة يفعل قَسَمَ الأمر
على وجهين على سبيل ما حكيناه ، وهذا قول « الكوشاني » .

(٦) وبلغني أن « يحيى بن أبي كامل » قال : لا أقول إن البارئ يفعل
إلا على المجاز ، ولا أقول إن الإنسان يفعل إلا على المجاز ، والحقيقة في الإنسان
أنه مكتسب ، وفي البارئ أنه خالق .

(٧) وبلغنى أن « بُرغوثًا » قيل له مرة : أتزعم أن البارئ فاعل ؟ فقال :
لأقول ذلك ؛ لأن « يَقَعْل » تهجين في الاستعمال ، يقال للإنسان : بئس ما فعلت !
فألزم أن لا يكون البارئ خالقًا ؛ لأن خالقًا تهجين في نص القرآن ، قال الله
عز وجل : (وتخلقون إفكًا) (٣٩ : ١٧) فهجينهم بذلك ، وما كان تهجينًا
في نص القرآن فهو أغلظ مما كان تهجينًا في استعمال العامة .

(٨) وسمعت « أحمد بن سلمة الكوشاني » - وكان من أصحاب « الحسين
النجار » - يقول : لا أزعم أن البارئ يفعل الجور ؛ لأن هذا القول يوهم أنه
جائر ، وهذا القول منه غلط عندي .

(٩) ومن « أهل الإثبات » من يقول : إن الله يفعل في الحقيقة ، بمعنى
يخلق ، وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة ، وإنما يكتسب في التحقيق ؛ لأنه
لا يفعل إلا مَنْ يخلق ؛ إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق ، ولو جاز أن يخلق
الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه ، كما أن القديم لما خلق بعض فعله
خلق كل فعله

(١٠) واتفق « أهل الإثبات » على أن معنى مخلوق معنى مُحدث ، ومعنى
محدث معنى مخلوق ، وهذا هو الحق عندي ، وإليه أذهب ، وبه أقول .

(١١) وقال « زهير الأثرى » و « أبو معاذ التومني » : معنى مخلوق أنه وقع
عن إرادة من الله وقول له كُنْ .

وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم « أبو الهذيل » .

(١٢) وقد قال قائلون : معنى المخلوق أن له خلقًا ، ولم يجعلوا الخلق قولاً على
وجه من الوجوه ، منهم « أبو موسى » و « بشر من المعتز » .

(٢٥٠)

قولهم في معنى
مكتسب

واختلف الناس في معنى «مُكْتَسَبٍ»

(١) فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فَعَلَ بآلَةٍ وبجراحةٍ وبقوةٍ
مُخْتَرَعَةٍ .

(٢) وقال « الجُبَّائِي » : معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعاً ، أو
ضرراً ، أو خيراً ، أو شراً ، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كما اكتسابه
للأموال وما أشبه ذلك واكتسابه للمال غيره ، والمال هو الكسب له في
الحقيقة ، وإن لم يكن له فعلاً .

(٣) والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يَقَعَ الشيء بقدرة مُحَدَّثَةٍ ؛
فيسكون كسباً لمن وقع بقدرته .

(٢٥١)

واختلف الناس في معنى قول الله عز وجل : الأول والآخِر (٥٧ : ٣) .
معنى
الأول الآخر

(١) فزعم أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا ، وأن الله
بعد الخلق فيدخل أهل الجنة الجنة ويدخل الكفار النار ، وأن أهل الجنة
لا يزالون مُتَابِعِينَ ، ولا يزال الكفار مُعَاقَبِينَ .

(٢) وزعم « الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ » أن معنى الآخر أنه لا يزال كائناً
موجوداً ، ولا شيء سِوَاهُ ، ولا موجودَ غيره ، وأن الجنة والنار تَفْتَنِيَانِ وَيَبِيدُ
مَنْ فِيهِمَا وَيَفْنَى .

(٣) وزعمت « البهيمية » أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون ، وأن أهل
النار في النار يتنعمون بمنزلة دُرِّ الخلل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل .

(٤) وقال « أَبُو الْهَذِيلِ » — وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع — إن أهل

الجنة تنقطع حرركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً ، ويكونون سكوناً بسكونٍ باقٍ ،
مثلّذين بلذات باقية .

(٥) وزعم بعض المعتزلة أن معنى أن الله هو الآخر أنه الباقي .

(٦) وقال مَنْ مَالَ إلى أنه لا شيء إلا موجود : إن معنى الأول أنه لم يزل
كائناً ولا شيء سواه ، وإن الأشياء لو كانت تعلم أشياء غير كائنة لم يصح أن
البارى هو الأول ؛ إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء
غير كائنة

(٧) وقال من خالفهم : إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجوداً ، ولا شيء سواه
موجود وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة

(٢٥٢)

القول في الباري أنه « كامل »

معنى القول
إن الله كامل

(١) كان « الجبائي » لا يزعم أن الباري يُوصَف بأنه كامل ؛ لأن
الكامل هو من تمت خِصاله وأبعاضه ، ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد
تمت أبعاضه ، وكذلك الكامل في خِصاله من تمت خِصاله متناً ، نحو كمال
الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته ، فلما كان الله عز وجل لا يُوصَف
بالأبعاض لم يحز أن يوصَف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ، ولما لم يحز أن يشرف
بأفعاله لم يحز أن يوصَف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال ، وكذلك لا يُوصَف
بأنه وافر ؛ لأن معنى ذلك كعنى الكامل ، وكذلك لا يقال تام ؛ لأن تأويل
التام والكامل واحد

وقال : لا يجوز أن يوصَف بالشجاعة ؛ لأن الشجاعة هي الجرءة على المكاره
وعلى الأمور المخوفة

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه مختار معناه أنه مُريد ؛ إذ لم يكن مُلجأً إلى ما أَراده ، ولا مُكْرَهًا ، ولا مضطراً إليه ، والإرادة هي الاختيار ، وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده ، وأن الاختيار غير المختار ، كما أن الإرادة غير المُراد ، وأن اختيار الله للأنبيا هو اختياره لإرسالهم ، وهو إرادته لذلك

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبيا برسالته هو اختصاصه بإيام بها ، وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار ؛ لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلجأ إليه فهو مختار [له] كما يكون مختاراً للأكل والشرب ، ولا يكون مصطفياً لذلك .

وزعم أن الإرادة ليس هي الضمير ، وأن الضمير محل الإرادة .

وزعم أن معنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم ، وذلك توسع ، وإنما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته ؛ فلذلك لم يمحز أن يقال « يمحز بهم » وكذلك معنى يبتلى أنه يكلفهم .

(٢٥٣)

اختلافهم في
الترك

فأما الترك فقد اختلف الناس في ذلك :

(١) فجوز قوم على الله سبحانه الترك ، وأنه إذا فعل شيئاً فقد ترك بفعل الشيء فعلاً ضده .

(٢) وقد قال « الحسين » بالترك ، وأن الباري لم يزل تاركاً .

(٣) وقال قائلون : لا يجوز على الباري الترك ، وليس للترك منه معنى ، كما لا يجوز عليه كف النفس ومنعها ، وكما لا يوصف بالامتناع والكف .

(٢٥٤)

معنى أنه لم يزل
خالقاً

القول إن الباري لم يزل خالقاً :

- (١) قال أكثر أهل الكلام : لا يجوز إطلاق ذلك .
 (٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يقال : لم يزل الباري خالقاً على أن سيخلق .
 (٣) وقال قائلون : لم يزل الباري خالقاً على إثباته لم يزل خالقاً في الحقيقة ،
 وهذا قول بعض « الرافضة » .

(٢٥٥)

شرح قول « عبد الله بن كلاب »

تفصيل مقالة
ابن كلاب

(١) قال « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته ، وإنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبّراً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيّداً مالِكاً ربّاً رحماناً مريداً كارهاً مُحِبّاً مُبْغِضاً راضياً ساخطاً مولى معادياً قاتلاً متكلماً ، بعلم وقدر وحياة وسمع وبصيرة وعزّة وجلال وعظمة وكبرياء وكَرَم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكراهة وحبّ وبنفوس ورضى وسخط وولاية وعسداوة وكلام ، وإن ذلك من صفات الذات ، وإن صفات الله سبحانه هي أسمائه ، وإنه لا يجوز أن توصف الصفات بصفة ، ولا تقوم بأنفسها ، وإنها قائمة بالله .

وزعم أنه موجود لا بوجود ، وأنه شيء لا بمعنى له كان شيئاً ، وأن صفاته لا هي هو ولا غيره ، وكذلك القول في الصفات إنها لا تتغير كما أنها ليست بغيره ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك سائر الصفات .

(٢) وقال بعض أصحابه : الصفات لا يقال هي هو ، ولا يقال غيره ، وكذلك لا يقال كل صفة هي الأخرى ، ولا يقال غيرها ، ومنعوا العبارة الأولى .

(٣) وقال قائلون : إن الباري سبحانه ليس بغير صفاته ، وصفاته متغيرة^(١) قول

« حارث » .

(١) كذا ، ولعله « متغيرة » .

(٢٥٦)

قول أصحاب
ابن كلاب في
القديم

واختلف أصحاب عبد الله بن كلاب في القديم أنه قديم
(١) فقال بعضهم : هو قديم بقديم

(٢) وقال بعضهم : هو قديم لا بقديم ، كما أن المحدث محدث لا بإحداث .

(٢٥٧)

هل الصفات
أشياء أم لا ؟

واختلفوا في الصفات ، هل هي أشياء أم لا ؟

(١) فأثبت بعضهم الصفات أشياء .

(٢) ومنع ذلك بعضهم ، وقال : إذا قلت شيء بصفاته استغنيت عن ذلك .

(٣) وكذلك قال بعض أصحابه : إن الصفات قديمة .

(٤) ومنع بعضهم أن يقال قديمة أو حديثة ؛ لأننا إذا قلنا قديم استغنينا
عن ذلك .

(٥) وزعم أنه لم يزل راضياً عن يعلم أنه يموت مؤمناً ، وإن كان أكثر عمره
كافراً ، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً ،
وإرادة الله سبحانه لكون الشيء هي الكراهة أن لا يكون .

(٦) وقال « سليمان بن جرير » : علم الله سبحانه لا هو الله ولا هو غيره ،
ووجهه هو هو ، وعلمه شيء ، وقدرته شيء ، ولا أقول : صفاته أشياء .

(٧) وقال « ابن كلاب » في الوجه والعين واليدين : إنها صفات لله ، لا هي
الله ولا هي غيره ، كما قال في العلم والقدرة ، غير أنه ثبت هذا خبراً .

(٢٥٨)

معنى القول إن
الله قادر

القول في أن الله سبحانه قادر؟ .

قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافاً كثيراً ، فما اختلفوا فيه القول هل
يوصف البارئ بأنه قادر على الأعراض ؟

(١) فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا « معمرًا » : إن الله قادر على الأعراض
والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز ،
وسائر الأعراض .

(٢) وقال « معمر » بالتعجيز لله ، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على
الجواهر ، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها ، وإنه ما خلق حياة
ولا موتاً ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعمًا ولا ريحاً ،
وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها ، وإن من قَدَرَ على الحركة قدر أن يتحرك ،
ومن قَدَرَ على السكون قدر أن يسكن ، كما أن مَنْ قَدَرَ على الإرادة قدر أن
يريد ، وإن البارئ قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا في مكان ، وكذلك
تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته ، فيقال له : إذا قلت إن البارئ قادر على
التحريك والتسكين فقل قادر على أن يتحرك ويسكن ، فإن كان مَنْ قَدَرَ على
تحريك غيره وتسكينه لا يوصف بالقدرة أن يتحرك ، فكذلك من وُصف
بالقدرة على حركة غيره لا يوصف بالقدرة على أن يتحرك .

(٣) وخالف « أهل الحق » أهل القدر و « معمرًا » في ذلك ، فقالوا : قد
يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرك .

(٢٥٩)

واختلف الناس أيضاً في القول : هل يقدر القديم على ما أقدر عليه عباده

هل يقدر

القديم على

ما أقدر عليه ؟ أو لا يجوز ذلك ؟

(١) فقال «إبراهيم» و «أبو الهذيل» وسائر المعتزلة والقدرية إلا «الشحام» : لا يُوصَفُ الباريُّ بالقدرة على شيء يُقَدَّرُ عليه عباده ، ومحال أن يكون مقدورٌ واحدٌ لقادرتين .

(٢) وقال « الشحام » : إن الله يَقْدِرُ على ما أقدر عليه عباده ، وإن حركةً واحدةً مقدورةٌ تكون مقدورةً لقادرتين لله وللإنسان ، فإن فعلاً القديمُ كانت اضطراراً ، وإن فعلاً المحدثُ كانت اكتساباً ، وإن كل واحد منهما يوصَفُ بالقدرة على أن يفعل وحده ، لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللإنسان ، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللقديم ولكن يوصف الباريء بأنه قادر أن يخلقها ، ويوصَفُ الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها .

(٣) وقال « أهل الحق والإثبات » : لا مقدور إلا والله سبحانه عليه قادر ، كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم ، وما بين أن يكون مقدورٌ لا يوصفُ الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فُرْقَان .

(٣٦٠)

واختلفت المعتزلة : هل يجوز أن يقدر الله سبحانه على جنس ما أقدرَ عليه
هل يقدر الله
على جنس
ما أقدر عليه
عباده ؟

(١) فقال « البغداديون » من المعتزلة : لا يوصف الباريُّ بالقدرة على فعل عباده ، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين ، وكفراً لهم يكونون به كافرين ، وعصياناً لهم يكونون به عاصين ، وكسباً يكونون به مكسبين .
وجوزوا الوصف له بالقدرة على أن يخلق حركةً يكونون بها متحركين ، وإرادةً يكونون بها مريدين ، وشهوةً يكونون بها مشتهين .

وزعموا أن الحركة التي يفعلها الله عز وجل مخالفة للحركة التي يفعلها الإنسان وأن الإنسان لو أشبه فعله فعل الله لكان، مشبهاً لله عز وجل .
ولم يصف كثير منهم الباريء بالقدرة على أن يخلق معرفة بنفسه بضطرّ عباده إليها .

(٢) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » وكثير من المعتزلة : إن الباريء سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه ، وإلى المعرفة به سبحانه .

وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين ؛ لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده ، وكذلك يُحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان ، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الأسم منه .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : لا تشبه أفعال الإنسان فعل الباريء على وجه من الوجوه ، وكان لا يصف الأعراض بأنها تشبهه .

(٤) وقال « أهل الحق والإثبات » : إن الباريء قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصيين .

(٥) وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون الباريء موصوفاً بالقدرة على أن يضطرّ عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : إن الباريء يضطرّ عباده في الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به متكلمين ؛ فيلزمه أن يُجوز القدرة أن

يضطّرم إلى كفرٍ يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين ، وإلا كان مناقضاً .

(٧) فأما أنا فأقول : إن كل ما وُصِفَ بالقُدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر أن يضطّرم إليه ، وجائز أن يضطّرم الله سبحانه إلى الجور .

(٨) و « المعنزة » يصفون الباري سبحانه بالقُدرة على أن يُلبىء العباد إلى فعل ما أرادَهُ منهم .

(٩) وأنكر « محمد بن عيسى » ذلك ، وقال : لو ألجأهم لم يكونوا مؤمنين ، وكذلك لو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين ، وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين ؛ لأنهم أمرُوا أن يأتُوا بالإيمان طَوْعاً ، وأن يتركوا الكفر طَوْعاً ، فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين .

وكان يقول : إذا فعل الله سبحانه علماً كان غيره به عالماً ، وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم ، وكذلك القول في كل شيء يفعله فكان غيره موصوفاً به ، وكذلك إذا فعل شهوة فغيره بها مُشْتَهٍ ، وكل شهوة يفعلها فغيره بها مُشْتَهٍ ، وإذا فعل عدلاً فهو به عادل ، وكل عدل يفعله فهو به عادل ، ولا يوصف الباري بأنه قادر أن يخلق جوراً لغيره ، وعن غيره (٩) أن الباري قادر على جور غيره ، وإيمان غيره ، وكفر غيره ، فقوله « إن الله سبحانه قادر » كلامٌ صحيحٌ ، وقوله « على جورٍ غيره وإيمان غيره وقول غيره » خطأٌ .

وكذلك لا يجوز أن يقال : إن الباري قادر على خلق كسب غيره ، ولا يقال : إنه قادر أن يخلق كسب غيره ، والقول في هذه المسألة « قادرٌ » صوابٌ ، والقول « إنه يخلق كسب غيره » و « على كسب غيره » خطأٌ .

وكان يقول : إن الباريء قادر على الجور ، ولا أقول « قادر أن يجور »
و « لم يزل قادراً على الفعل » ولا أقول « لم يزل قادراً على أن يفعل » لأن القول
« قادر أن يفعل » إخبار أنه قادر ، وأنه يفعل كالقول عالم أنه يفعل .

وزعم أن العدل ما فعله الله سبحانه ، والجور هو ما لم يفعله ، وأنه لا يوصف
الباريء سبحانه بأنه قادر على عدل لم يفعله ، واعتل بأنه لو جاز أن يفعل الباريء
ما هو عدل لجاز أن يفعل ما هو جور .

وكان يعارض من قال إن القادر على الفعل قادر أن يفعل

(١٠) وكان « معتمر » يقول : إن القادر على الحركة قادر أن يتحرك ، وكان
يقول لما قلتم إنه يقدر على التحمل من لا يقال إنه قادر أن يحمل كذلك قادر على
الجور من لا يقال إنه قادر أن يجور .

وكان يعارض « أبا الهذيل » فيقول له : إذا قدر القديم على الصدق فيجب
أن يكون قادراً على أن يصدق ، وهذا يوجب أن يكون قادراً على أن يصدق
أهل الجنة .

(١١) وقال كل من ثبت الباريء قادراً على الظلم والجور من المعتزلة : إن
الباريء قادر أن يظلم ويحور .

(١٢) وقال « أهل الإثبات » : إن الباريء قادر على ظلم غيره وجوره
وإيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويحور ، ولا بالقدرة على أن
يكتسب ، ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد .

إلا طوائف منهم فإنهم قالوا : إن الله قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور
ولا جور في العالم ولا ظلم فيه إلا والله سبحانه فاعل لذلك

(١٣) وقال « النظام » وأصحابه و « على الأسوارى » و « الجاحظ »

وغيرهم : لا يوصفُ الله سبحانه بالقدره على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لانهائية لها مما يقوم مقامه .

وأحالوا أن يوصفَ الباريُّ بالقدره على عذاب المؤمنين والأطفال والقائم في جهنم^(١) .

(١٤) وقال « أبو الهذيل » : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يمحور ويظلم ويكذب ، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ومحال أن يفعل شيئاً من ذلك^(٢) .

(١٥) وقال « أبو موسى » وكثير من المعتزلة : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب ، ولا يفعلهما . فإذا قيل : فلو فعلهما ؟ قالوا : لا يفعلهما أصلاً ، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين ، فسكذلك لا يُطلق في الله عز وجل ، وليس بجائز أن يقول قائل : لو زنى أبو بكر وكفرَ على كيف يكون القول فيهما ؟ وقد علمنا أن الله سبحانه لا يظلم بالدلائل ؛ فلذلك نستقيم القول : لو فعل الظلم .

وكان « أبو موسى » إذا جدد القول عليه قال : لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدلّ دلائل على أنه يظلم ، وكان يكون ربّاً إلهاً قادراً ظالماً .

قالوا : فأما الجهل فالتقول فيه على وجهين ! إن أراد السائل بالجهل الأفعال التي تسمى جهلاً فالتقول فيه كالتقول في الظلم والكذب ، وإن أراد جهل الذات بالأشياء ، على معنى أنها تخفى عليه ، فنحن لم نقل إنه قادر على أضداده .

(١) انظر كتاب الانتصار ١٧ و ٢٣ وكتاب الملل والنحل ٣٧ .

(٢) انظر كتاب الانتصار ٩ .

(١٦) وكان « بشر بن المعتمر » إذا سُئِلَ فقيل له : هل يقدر الله سبحانه أن يعذبَ الطفل ؟ قال : نعم ، ولو عذبه لكان كافراً بالغا مستحقاً للعذاب .

(١٧) وكان « أبو الهذيل » إذا قيل له : فلو فعل الله الظلم ؟ قال : محالٌ أن يفعله .

(١٨) وكان « محمد بن شبيب » يقول : يقدر الله أن يظلم ويحور ويكذب ، ولكن الظلم والكذب لا يكونان إلا بمن به آفة ، ففعلت أنه لا يكون من الله عز وجل .

واعتلّ بأن الله سبحانه لو خبّرنا أنه لا يدخل هذه الدار إلا حماراً ، وكان الإنسان قادراً على دخولها لم تكن قدرته على ذلك قدرةً على أن يكون حماراً ، فكذلك الجور لا يكون إلا من منقوصٍ ، وليس قدرة الباري على الجور قدرةً على أن يكون منقوصاً .

(١٩) وقال بعض المتكلمين : يقدر الله أن يفعل الظلم وخلافه ، والصدق وخلافه ، قال : فإن قال قائل : أفعلم أمانٌ من أن يفعله ؟ قلنا : نعم ، هو ما أظهر من حكمته وأدلتته على نفى الظلم والجور والكذب ؛ فإن قيل : أفيقدر مع الدليل أن يفعل الظلم والكذب ؟ قال : نعم يقدر مع الدليل أن يفعل مفرداً من الدليل لا بأن تتوهم الدليل دليلاً والظلم واقعاً ؛ لأن في توهمنا الدليل دليلاً علماً بأن الظلم لا يقع ، وإذا قلت « يفعل الظلم » توهمت الظلم واقعاً ، وعلمه [ت] أنه كائنٌ ، مع علمك أنه غير كائن ، ومحال أن يجتمع العلم والتوهم بوقوعه [والعلم] والتوهم بأنه غير واقع ، فلم يجز اجتماع هذين التوهمين وهذين العلمين في قلب واحد

قال : ونظير ذلك أن قائلًا لو قال « يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان » ؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الإيمان ، ولا بأن تنوهم وقوع الإيمان ووجود الخبر ، ولسكن على أن تنوهم وقوع الإيمان مفرداً من وجود الخبر ، وإلى هذا القول كان يذهب « جعفر بن حرب »

وذهب إلى هذا القول « البَلْخِيُّ » وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها ، ولكن الأشياء التي يستدل بها العقول كانت تكون غير هذه الأشياء الدالة يومئذ هذا ، وكانت تكون هي هي ، ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها واتساقها التي هي عليه اليوم .

(٢٠) وكان « الإسكافي » يقول : يقدر الله سبحانه على الظلم ، ولا يقع ؛ لأن الأجسام تدل بما فيها من العقول والذمم التي أنعم بها على خلقه أن الله لا يظلم ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله سبحانه ليس بظالم ، وأنه ليس يجوز أن يجمع [الظلم] مادل لنفسه على أن الظلم لا يقع منه

فإذا قيل له : فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة ؟ قال : يقع والأجسام مُعرّاة من العقول التي دلت بأنفسها وبعينها على أنه لا يظلم

(٢١) وكان « الفوطي » و « عباد » إذا قيل لهما : فلو فعل الظلم كيف كانت تكون القصة ؟ أحالا هذا القول ، وقالوا : إن أراد القائل بقوله « لو » الشك فليس عندنا شك في أنه لا يظلم ، وإن أراد القائل بقوله « لو » النفي فقد قال : إن الله لا يظلم ولا يجوز

(٢٦١)

القول في أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون .
(١) قال أكثر المنتحلين للتوحيد : إن الله قادر على ما علم أنه لا يكون
وأخبر أنه لا يكون .

قوله في قدرة
الله على ما علم
أنه لا يكون

فإذا قيل لهم : فلو فعل ذلك ؟ اختلفوا في الجواب ، فقال أكثرهم : لو فعل
ذلك لكان عالماً أنه يفعله ، فلم يكن الخبر بأنه لا يفعله سابقاً ، ولكن الخبر
بأنه يفعله [كان] سابقاً .

(٢) وكان «على الأسواري» يُحيل [أن يقرن] القول إن الله يقدر على الشيء
أن يفعله بالقول إنه عالم أنه لا يكون وإنه قد أخبر أنه لا يكون ، وإذا أُفِرِدَ أحدُ
القولين من الآخر كان الكلام صحيحاً ، وقيل : إن الله سبحانه قادر على ذلك
الشيء أن يفعله .

(٣) وقال «سليمان بن جرير» : إن قال قائل : تقولون إن الله قادر على
فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قلنا : هذا كلامٌ له وجهان : إن كنتم تعنون ما جاء به
الخبر أنه لا يفعله فلا يجوز القول يقدرُ عليه [ولا لا يقدر عليه] لأن القول بذلك
محال ، وأما ما لم يحىء [به] خبر فإن كان مثل ما في القول دفعه عن الله أن
يوصف به وأن مَنْ وصفه به يُحيل فالجواب في ذلك مثل الجواب فيما جاء به الخبر
من إحالة القولين ، وأما ما لم يحىء به خبر وليس في القول ما يدفعه فإن القول
إنه يقدر على ذلك جائز ، وإنما جاز ذلك لجهلنا بالمتعيب منه ، وأنه ليس في
عقولنا ما يدفعه ، وأنا قد رأينا مثله مخاوفاً ، فإن قالوا : فيعلم الباري أنه قادر على
فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قيل : لهذا وجهان ، إن كنتم تعنون أنه يعلم أنه لا يفعله وأنه
يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله والعلم موجود بأنه لا يفعله فالسؤال في هذا

محالٌ، وإن كنتم تعنون أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على معنى أنه لو فعله كان هو المعلوم وأن القدرة عليه جائزة لو كان المعلوم أنه كائن فقد نقول : إنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على هذا المعنى .

(٤) وقال « عبيد » : ما علم الله أنه لا يكون لا أقول : إنه قادر على أن يكون ، ولست أقول : قادر عليه ، كما أقول : الله عالم به ، ولا أقول : عالم بأن يكون ؛ لأن إخباري بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر ، وأنه يكون ، وكذلك الجواب فيما أخبر الله أنه لا يكون عنده ، وكان إذا قيل له : فلو فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ أحال قول [هذا] القائل .

(٥) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » إذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم والخبر ؟ أحال ذلك . وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة .

وكان يزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بمقدورٍ صحَّ الكلام ، كقوله : لو آمن الإنسان أدخله الله الجنة ، وكان الإيمان خيراً له ، وكقول الله عز وجل : (ولو ردُّوا لعادوا لما نهوا عنه) (٦ : ٢٨) فالردُّ مقدور ، فقال : لو كان الردُّ للمقدور اسكان منهم عودٌ مقدورٌ ، ويزعم أنه إذا وُصل محالٌ بمحالٍ صحَّ الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حالٍ لكان حياً ميتاً في حالٍ ، وما أشبه ذلك ، ويزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحال الكلام ، وهذا كقول القائل : لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر ؟ وذلك أنه إن قال : كان يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً استحال الكلام ؛ لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان ، ويستحيل أن لا يكون الباري عالماً بما لم يزل عالماً به بأن لا يكون لم يزل عالماً ، وإن قال : كان يكون الخبر عن أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً ، وإن كان الشيء الذي علم

وأخبر أنه لا يكون استحالة الكلام ، وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً والعلم ينقلب جهلاً استحالة الكلام ، فلما كان على أي وجه أجيب عن ذلك استحالة الكلام لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل .

(٢٦٢)

واختلفوا في قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون .

(١) فأجازت « المعتزلة » ذلك .

(٢) وأنكره « أهل الإثبات » .

قولهم في قدرة
الإنسان على
ما علم الله أنه
لا يكون

(٢٦٣)

واختلفوا في جواز كون ما علم الله أنه لا يكون .

(١) فقال أكثر المعتزلة : ما علم الله أنه لا يكون لاستحالته أو للعجز عنه [عنه]

فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه .

(٢) ومن قال « إنه يجوز أن يكون المعجوز عنه » بأن يرتفع [العجز] عنه وتحدث

القوة عليه فيكون الله عالمًا بأنه يكون يذهب بقوله « يجوز » إلى أن الله قادر

على ذلك فقد صدق ، وما علم الله أنه لا يكون لترك فاعله له فن قال : يجوز أن

يكون بأن لا يتركه فاعله ويفعل أخذه بدلا من تركه [ف] يكون الله عالمًا بأنه

يفعله يريد بقوله « يجوز » يقدر ، فذلك صحيح .

(٣) وقال « الأسواري » مثل ما حكيناه من إنكاره أن يقال : إن الله قادر

على أن يكون ما علم أنه لا يكون .

(٤) وقال « عبّاد بن سليمان » : قول من قال : يجوز أن يكون ما علم الله أنه لا يكون كقوله : يكون ما علم الله أنه لا يكون ، وأحال القول : يجوز ما علم الله أنه لا يكون ؛ لأن معنى « يجوز » معنى يكون عنده .

(٥) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدّق بإخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يُخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون ، وتجوزنا لذلك هو الشك في أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل

(٦) وكل « المعتزلة » لا يجوز أن يكون الشيء في حال كون ضده على البديل ، بأن لا يكون كان ضده

(٧) وينكر ذلك ممن قال ذلك من « أهل الإثبات » ويقول أكثرهم : إنه جائز أن يكون ما أخبر الله أنه لا يكون بأن لا يكون كان أخبر أنه لا يكون ، فإن كان تجوزهم لهذا ليس بتجوز لأن يكون الشيء كائناً لا كائناً في حال واحدة فلك [كذا] تجوز من جواز كون الشيء في حال كون ضده من أهل الإثبات ليس بتجوز لاجتماع المتضادات

(٢٦٤)

واختلف الناس : هل يقدر الله سبحانه أن يُقدر أحداً على فعل الأجسام هل يقدر الله أن أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يُقدر أحداً على فعل الحياة هل يقدر أحداً على الموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يخلق قدرة لأحد على شيء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟

(١) فقال « معمر » : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرةً لأحد ، وما خلق الله لأحدٍ قدرةً على موت ولا حياة ، ولا يجوز ذلك عليه .

(٢) وقال « النظام » و « الأصم » : لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرةً غير القادر ، وحياةً غير الحي ، وأحالة ذلك .

(٣) وقال « عامة أهل الإسلام » : إن الله سبحانه قد أقدَرَ العباد وأحياهم ، وإنه لا يقدر أحد إلا بأن يخلق الله له القدرة ، ولا يكون حيًّا إلا بأن يخلق الله له الحياة .

(٤) وقال قائلون من « المشبهة » : إن الله سبحانه قد أقدَرَ العباد على فعل الأجسام ، وإنه لا يفعل إلا ما كان جسمًا ، وإن العباد يفعلون الأجسام الطويلة [العريضة العميقة] .

(٥) وقال قوم من « الغالية » : إن الله سبحانه قد أقدَرَ على بن أبي طالب رضوان عليه على فعل الأجسام ، وفوض إليه الأمور والتدبيرات .

(٦) وقال قوم منهم : إن الله سبحانه قد أقدَرَ نبيّه عليه السلامُ على فعل الأجسام واختراع الأنام ، وهذا كقول من قال من النصارى : إن الله خص عيسى بملطيةٍ يخترع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام ، وهو كقول من قال من اليهود : إن الله سبحانه خلق مَلَكًا وأقدَره على خلق الدنيا ، فذلك الملك هو الذى خلق الدنيا وأبدعها ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وهو قول أصحاب « ابن ياسين » وهو مشتق من قول أصحاب الفَلَك الذين قالوا : إن الله خلق الفَلَك ، وإن الفلك هو الذى خلق الأجسام وأبدع هذا العالم الذى يلحقه الكون والفساد ، وإن ما أبدعه البارئ لا يلحقه كونٌ ولا فساد .

(٧) وقال بعض الضعفاء من العامة : إن النبيين هم الذين فعلوا المعجزات والأعلام التي ظهرت عليهم .

(٨) وقال « عامة أهل الإسلام » : لا يجوز أن يُقدر الله سبحانه مخلوقاً على خلق الأجسام ، ولا يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقدر أحداً على ذلك ، ولو جاز ذلك لم يكن في الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم .

(٩) وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الإقدار عليها كثير من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يُقدر أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « الجبائي » .

(١٠) وقال قوم : يجوز أن يُقدر الله سبحانه عباده على فعل الألوان والطعوم والأرايبيح والإدراك ، بل قد أقدر [هم] على ذلك ، ولا يجوز أن يقدر أحداً على الحياة والموت ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(١١) وكان « أبو الحسين الصالحى » يقول فى كل الأعراض من الحياة والموت وغيرهما : إن الله قادر على أن يُقدر عباده على ذلك ، وينكر الوصف لله بالقدرة على أن يقدرهم على الجواهر .

(١٢) وقال « النظام » : لا يجوز أن يُقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ؛ لأنه لا عَرَضَ إلا الحركات ، وهى جنس واحد ، ولا يجوز أن يُقدر على الجواهر ، ولا على أن يخلق الإنسان فى غيره حياة .

(١٣) وقال أكثر المعتزلة : إن الله قد أقدر العباد أن يفعلوا فى غير حيزهم .

(١٤) وقال بعض المتكلمين : إن العباد قد أعجزهم الله سبحانه عن اختراع الجواهر لأنفسهم ، وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم .
(١٥) وقال بعضهم : لا يُوصَفُون بالقُدرة على ذلك ، ولا بالعجز عنه ؛ لاستحالته .

(١٦) وقال « النجار » : إن الإنسان قادر على الكسب ، عاجز عن الخلق ، وإن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه .

(١٧) وأبى ذلك غيره ، وقالوا : لا نقول : إن الله سبحانه أعجزنا عن الخلق ، ولا نقول : أقدرا عليه ؛ لاستحالة ذلك ، وإن كنا قادرين على الكسب ، كما أن الحركة التي يقدر البارئ عليها لا يوصف بالقُدرة على أن يُحمِلَهَا اللهُ في نفسه ولا بالعجز .

(٢٦٥)

هل يقدر الله أن
يقلب العرض
أعراضاً ؟
جسماً ، وعكسه ؟
واختلفوا : هل يقدر الله سبحانه أن يقلب الأعراض أجساماً والأجسام

(١) فقال قائلون : الأشياء إنما كانت على ما هي عليه بأن خَلَقَهَا على ما هي عليه ، وهو قادر على أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً .

وأكثر القائلين بهذا القول يقولون : الجسم إنما هو أخلاطٌ كنعنو الطعم واللون والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا .

(٢) وقال قائلون : الوصف لله بالقُدرة على هذا يستحيل ؛ لأن القلب إنما هو إبطال أعراض من الشيء وخلق أعراض فيه ، والأعراض فليست بمحتمة لأعراض تبطل منها وتوجد فيها غيرها فتتقلب ، والأعراض لم تكن أعراضاً

لأعراض خلقت فيها فتكون الأجسام إذا حلتها تلك الأعراض انقلبت أعراضاً ،
واعتلوا بعلل غير هذه العلة .

(٢٦٦)

واختلفوا : هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام هل يقدر الله
حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟
على صيرورة
الجسم جزءاً
لا يتجزأ .
(١) فأنكر ذلك « النظام » ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ .

(٢٦٧)

واختلفوا : هل يقدر الله عز وجل أن يجمع بين العلم والقدرة والموت هل يجمع الله
وكذلك بين الإرادة والموت أم لا ؟
بين العلم
والقدرة
(١) فقال أكثر أهل الكلام : يستحيل أن يجمع الله سبحانه بين القدرة والموت ؟
والعلم والإرادة والموت ، كما يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت ، وهذا قول
« أبي الهذيل » و « معمر » و « هشام » و « بشر بن المعتمر » وسائر المعتزلة .

(٢٦٨)

واختلف هؤلاء : هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا ؟
هل يجوز أن
يفرد الحياة
من القدرة ؟
(١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » .
(٢) وأنكره « عباد » .

(٣) وقال « صالح » و « أبو الحسين المعروف بالصالحى » : إن الله سبحانه قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت ، كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة ؛ لأنه إذا جامع عَرَضٌ (١) من الأعراض جاز أن يجمع ضده ضد ذلك العرض ، وما ضاد عرضاً من الأعراض ضاد ضده ضد ذلك العرض ، فلو كان العلم يضاد الموت لكانت الحياة تضاد الجهل ، ولو كانت القدرة والإرادة تضاد [ان] الموت لكانت الكراهة والعجز يضادان الحياة ، فلما جاز كون الجهل والعجز والكراهة مع الحياة جاز كون العلم والقدرة والإرادة مع الموت ، وأحالوا أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يجمع [بين] الحياة والموت ، وجوزوا القدرة على أن يقرده الله سبحانه الحياة من القدرة .

(٤) وثبت « أبو الحسين » و « أبو الهذيل » ومن ذهب إلى قولها قدرة الله سبحانه على خلق الإدراك مع العمى ؛ فزعم « أبو الهذيل » أن الإدراك هو علم القلب ، وزعم الصالحى أن الإدراك مع العمى يجوز أن يَحُلَّ في موضع واحد ؛ لأن العمى لو ضاد الإدراك لضاد البصر الذى هو ضد العمى ، وأنكر هذا سائر المعتزلة .
ووصفا ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق ، وبين الحجر على ثقله والجو على رقيقته ولا يفعل هبوطاً .

وأنكر ذلك قوم آخرون

(٥) فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى ؛ لأن العمى عنده ضد الإدراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ساكناً لا على عمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن قتل ما ينفي الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق .

(٦) وكان « صالح » و « أبو الحسين » يَصِفَانِ الله عز وجل بالقُدرة على أن يجمع بين البصر الصحيح والمرئي ، ويرفع الآفات ، ولا يخلق إدراكا ، وأن يكون القيل بحضرة الإنسان والذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما فيخلق فيه إدراكا للذرة ولا يخلق إدراكا للقليل .

ويجوز أن [أن] يخلق الله سبحانه جوهراً لا أعراض فيه ، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لامتحركة ولا ساكنة ، ولا مجتمعة ولا متفرقة ، ولا حارة ولا باردة ، ولا رطبة ولا يابسة ، ولا ملونة ولا مطعمة ولا قابلة لشيء من الأعراض .

(٧) وأحال ذلك عامة أهل النظر ؛ لأنه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعرياً من الأعراض ، فأما الجمع بين البصر الصحيح والمرئي مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكاً فذلك فاسد أيضاً عند كثير من أهل النظر ؛ لأن الله عز وجل إذا لم يخلق عَرَضاً خلق ما يصاده ، وإلّا لَزِمَ تعرّي الجواهر من المتضادات ومن الأعراض وتعاقبها^(١) ، وذلك فاسد .

(٣٦٩)

القول في وقوف
الأرض لا على
شيء

القول في وقوف الأرض لا على شيء
اختلف الناس في ذلك .

(١) فقال عامة أهل التوحيد : إن الله قادر على إيقاف الأرض لا على شيء ، وقد أوقفها لا على شيء ، وهذا قول « أبي الهذيل » وغيره .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف الباريء بالقُدرة على إيقاف الأرض لا على شيء .

(١) رسمت هذه الكلمة في الأصل رسماً لا يقرأ ، وربما كانت كما أثبتنا ، أو « ونقائضها » أو « وأضدادها » وما قارب هذه الكلمات .

وأن يحرّكها لا في شيء ، بل يخلق تحتها في كل وقت جسماً ثم يعدمه بعد وجوده ، ثم يخلق مع عدمه جسماً آخر تقف الأرض عليه ، ثم كذلك أبداً ؛ لأن الجسم إذا وُجد لا حالاً [؟] لا بد عندهم من أن يكون متحركاً أو ساكناً ويستحيل أن يتحرك المتحرك إلا عن شيء أو يسكن الساكن إلا على شيء .

(٣) وقال قائلون : لا يُوصَفُ الباريء بالقدرة على إيقانها لا على شيء ، غير أنه خلق تحت الأرض جسماً طبعه الصعود ، وعمله في الصعود كعمل الأرض في الهبوط ، فلما كافأ ذلك وقفت .

(٤) وقال بعضهم : لا ، ولكنه خلق الأرض من جنسين : جنس ثقيل ، وجنس خفيف ، على الاعتدال ، فوقفت لذلك .

(٥) وذكر « ابن الراوندي » أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا : لا يتم التوحيد لموحدٍ إلا بأن يصف الباريء سبحانه بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون ، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة ، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله ، وأنهم وصفوا الباريء سبحانه بالقدرة على أن يجعل الدنيا في بيضة ، والدنيا على دبرها والبيضة على صغرها ، وبالقدرة على أن يخاق مثله ، وأن يخلق نفسه ، وأن يجعل الحداثات قديمة ، والتقديم محدثاً ، وهذا قول لم نسمع به قط ولا نرى أن أحداً يقوله ، وإنما دكّسه اللعين ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده

(٢٧٠)

هل يقدر على
خلق جواهر
لا أعراض فيها؟ فيها أم لا ؟
واختلفوا : هل يوصف الباريء بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض

- (١) فقال قائلون : قد يوصف الباريء بالقدرة على أن يوجد جواهر لا أعراض فيها ؛ فتوجد ولا تكون فيها أعراض .
- (٢) وقال قائلون : يستحيل أن يوجد الباريء جواهر لا أعراض فيها أو يوصف بالقدرة على ذلك .

* * *

(٢٧١)

واختلفوا : هل يوصف الباريء بالقدرة على لطيفة لوفعلها بمن علم أنه هل يقدر على لا يؤمن لآمن .

- (١) فقال « أهل الإثبات » جميعاً و « بشر بن المعتز » و « جعفر بن لـكى يؤمن ؟ علم أنه لا يؤمن »
- حرب » : إن الله سبحانه يقدر على لطيفة لوفعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن ، غير أن « جعفر بن حرب » كان يقول : إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به ، فعرضه الله سبحانه بأن لم يفعل ذلك به لانهزلة السنية والأصلح لهم مافعله الله سبحانه بهم ، ولم يكن « بشر » يقول : إن الله سبحانه لو فعل اللطيفة لم يكن الذى فعل به يستحق من الثواب دون ما يستحق إذا [لم يـ] فعلها به ، ثم رجع « جعفر بن حرب » عن القول باللفظ بعد ذلك فيما حُكي عنه .

- (٢) وقال « بشر » : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ، ولا نهاية ، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله ، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً ، وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كفهم

- (٣) وقالت « المعتزلة » كلها غير « بشر بن المعتز » : إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن ، ولو كان عنده لطف لو فعله بالسكفآر لآمنوا ثم لم يفعل

بهم ذلك لم يكن مريداً لمنفعتهم ، فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً !

(٤) وقال أكثر هؤلاء في جواب من سألهم « هل يوصف الباريء أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده ؟ » : إن أردتم أن الله سبحانه يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده فأنه يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية ، وإن أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد أدخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه في إدراك ما كفهم فإن أصلح الأشياء هو الغاية ، ولا شيء يتوهم وراء الغاية ، فيقدر عليه أو يمجز عنه ؛ لأن ما فعله بهم فهو غاية الصلاح .

وهذا - زعموا - كقول من قال : يقدر الله سبحانه أن يخلق صغيراً أصغر من الجزء الذي لا يتجزأ .

وأجابوا أيضاً بجواب آخر ، وهو أنه لا شيء فعله الله سبحانه بعبد الله من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد ، ولا صلاح فعله بزيد إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه لحمد ، وكذلك كل واحد من عبيده أبداً

وزعموا أنه لا يجوز في حكمة الله سبحانه أن يدخر عنهم شيئاً أصلح مما فعله بهم لهم ، وأن أدنى فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه ، وليس شيء أقله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله ، لا غاية لذلك ولا جميع له ، وأنه قادر على دون ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد

(٥) وقال بعض من لا يصف الله بالقدرة على لطيفة لوفعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن : قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم ؛ لأنه لو بقاء أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه ، فأما ما هو استدعاء إلى

فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم ، وهذا قول « الجبائي » .

وليس يُجيز ذلك مَنْ وصفنا قوله آنفاً من أصحاب الأصلح أن يكون قادراً على منزلة يكون عبده أعظم ثواباً إذا فعلها به ثم لا يفعلها به

(٦) وقال « عبادة » : ما وُصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جَوْرٌ

(٧) وقال « إبراهيم النّظام » : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كلّ ، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه ، إلا أن له عند الله سبحانه أمثالا ولكل مثل مثل ، ولا يقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل ؛ لأن فعل ما دون نقص ، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص ، ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح ؛ لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بُخْلاً .

(٨) وقال آخرون : إن ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكلّ وجميع ، وما فعله الله سبحانه لا شيء أصلح منه ، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله .

وزعموا أن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، وأن الله سبحانه لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لكانا جميعاً فساداً .

وقالوا : لا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ؛ لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدعُ فعل ما هو أصلح لأنه أولى به ، ولأنه لم يخلق الخلق حاجة به إليهم ، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس ببخيل تبارك وتعالى ، فمن تمّ لم يجوز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك ، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله ،

لأنه غير عاجز ، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٩) وقال « أهل الإثبات » : ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه ، وليس كل من كلفه لطف له ، وإنما لطف للمؤمنين ، ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف الله سبحانه له ؛ لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع . وزعموا أن الله سبحانه قد كلف قوماً لم يلطف لهم .

وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف ، وأن الطاعة نفسها لطف ، وأن القرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين ، وهي عصى وشر وبلاء وخير على الكافرين .

واعتّلوا بقول الله عز وجل : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عى) (٤١ : ٤٤) وبقوله : (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون) (٤٣ : ٣٣) وبقوله : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لسكنتم من الخاسرين) (٢ : ٦٤) وبقوله : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعثم الشيطان إلا قليلاً) (٤ : ٨٣) وما أشبه ذلك من آي القرآن .

(١٠) وقال آخرون : ما يقدر الله تعالى عليه من الصلاح له كل غاية ، ولا شيء أصلح مما فعل ، ويقدر على ما هو دونه ، ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح مما فعل ولا مثله ؛ لأنه لو قدر على مثله - زعموا - لم يكن ما فعل أصلح الأمور ، وقالوا : لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ، وقالوا : لا يجوز أن يأمر العباد بغير ما أمرهم به .

(١١) وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كلُّ شيء ، ولا استصلاح إلا ما فعل أو يفعل ، ولا يقال : يقدر على أصلح مما فعل ، ولا على مثله ، ولا على صلاح دون ما فعل ؛ لأن الله عز وجل لا يدع صلاحاً إلا فعله ؛ لأنه ليس ببخيل فيمنع نعمة ويدخر فضيلة ، وإنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به .

(٢٧٢)

القول في أن الباري لم يزل محسناً
قولهم في أن
الباري لم يزل
محسناً
(١) قال قائلون : لم يزل الباري محسناً كيف يفعل ؛ بمعنى أنه لم يزل عالماً كيف يفعل ، لا على معنى أنه لم يزل محسناً بالإحسان ، ولا على إثبات الإحسان لم يزل .

(٢) وقال قائلون : لم يزل الله محسناً على الحقيقة

(٣) وقال قائلون : الإحسان فعلٌ ، ولا يجوز أن يقال : لم يزل الباري محسناً إلا بمعنى أنه لم يزل محسناً إلى الخلق منذ خلقهم ، فيكون لإحسانه أولٌ وغاية .

(٤) وقال قائلون : لم يزل الباري محسناً على أن سيُحسن .

(٢٧٣)

هل يقال لم
يزل غير
محسن ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل الباري غير محسن

(١) فقال قائلون : لا يجوز إطلاق ذلك ، وإن كان الإحسان فعلاً

(٢) وقال قائلون : لم يزل البارئ غير محسن

(٢٧٤)

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ عادلاً بنفى الجور عنه

هل يقال : لم
يزل عادلاً ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل البارئ عادلاً ، على إثباته عادلاً ، وإنه لم يزل

كذلك في الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يقال لم يزل البارئ عادلاً ؛ لأن العدل فعلٌ

(٢٧٥)

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ غير عادل أم لا ؟

هل يقال : لم
يزل غير عادل ؟

(١) فقال قائلون : لا يقال ذلك .

(٢) وقال قائلون : لم يزل غير عادل ولا جائر

(٢٧٦)

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ حليماً أم لا يقال ذلك ؟

هل يقال : لم
يزل حليماً ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل البارئ حليماً ، بنفى السفه عنه

(٢) وقال قائلون : لم يزل حليماً ، على إثباته لم يزل كذلك ، لا على معنى

نفي السفه .

(٣) وقال قائلون : لا يقال لم يزل حليماً ؛ لأن الحلم فعلٌ

(٢٧٧)

واختلف الذين قالوا « الحلم فعلٌ » هل يقال : لم يزل الباري غير حليم ؟ هل يقال : لم يزل غير حليم ؟ أم لا ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل الباري غير حليم ولا سفيه .

(٢) وقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .

(٣) وقال قائلون : لم يزل الباري خالقاً عادلاً حليماً محسناً ، على [معنى] أنه لم يزل قادراً على ذلك .

(٢٧٨)

القول في أن الله لم يزل صادقاً قولهم في أنه لم يزل صادقاً

(١) قالت المعتزلة وكثير من أهل الكلام : الوصف لله بالصدق من صفات الفعل ، وإنه لا يجوز أن يقال : إن الله سبحانه لم يزل صادقاً

(٢) وحكى عن « جعفر بن محمد بن علي » رضوان الله عليهم أنه كان يزعم أن الله لم يزل صادقاً ، بنفي الكذب .

(٣) وكان « النجار » يقول : لم يزل الباري صادقاً ، على معنى لم يزل قادراً على الصدق .

(٤) وقال قائلون : لم يزل الله صادقاً في الحقيقة ، على إثبات الصدق صفةً له .

(٥) وقال قائلون : لم يزل الله متكلمًا ، ولا يسمى كلامه خبراً إلا لعلّة ،
والصدق من الأخبار ؛ فلذلك لا أقول : لم يزل صادقاً

(٢٧٩)

هل يقال : لم يزل غير صادق؟ صادق ؟
واختلف الذين قالوا « الصدق فعلٌ » : هل يقال « لم يزل الباريُّ غير

(١) فقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .

(٢) وقال قائلون منهم : لم يزل غير صادق ولا كاذب .

(٢٨٠)

هل يقال : لم يزل رحيمًا ؟
واختلفوا في رحيم

(١) فقال قائلون : لم يزل الله رحيمًا .

(٢) وقال قائلون : الرحمة فعلٌ ، ولا يقال لم يزل رحيمًا .

(٢٨١)

هل يقال : لم يزل غير رحيم؟
واختلف الذين زعموا أن الرحمة فعلٌ : هل يقال « لم يزل الباريُّ غير رحيم » ؟
(١) فأجاز ذلك بعضهم .

(٢٨٢)

قولهم في مالك

القول في مالك

(١) قال قوم : هو من صفات الذات لم يزل مالكا

(٢) واختلف الذين قالوا ذلك ؛ فقال بعضهم : معنى مالك معنى قادر

(٢٨٣)

قولهم في الولاية
والعداوة

القول في الولاية والعداوة والرضى والسخط

(١) قالت «المعتزلة» : إن ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من صفات فعله

(٢) وقال «سليمان بن جرير» و «عبد الله بن كلاب» : من صفات الذات

(٢٨٤)

قولهم في القرآن

القول في القرآن

(١) قالت «المعتزلة» و «الخوارج» وأكثر «الزيدية» و «المرجئة»

وكثير من «الرافضة» : إن القرآن كلام الله سبحانه ، وإنه مخلوق لله ، لم يكن
ثم كان

(٢) وقال «هشام بن الحكم» ومن ذهب مذهبه : إن القرآن صفة لله ،
لا يجوز أن يقال : إنه مخلوق ، ولا إنه خالق ، هكذا الحكاية عنه .

(٣) وزاد «البلخي» في الحكاية أنه قال : لا يقال غير مخلوق أيضا كما
لا يقال مخلوق ؛ لأن الصفات لا توصف .

وحكى « زُرْقَان » عنه أن القرآن على ضربين : إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله سبحانه الصوت المَقْطَع ، وهو رسم القرآن ، وأما القرآن ففعل الله مثل العلم والحركة منه ، لا هو هو ، ولا هو غيره .

(٤) وقال « محمد بن شجاع الثلجى » وَمَنْ وافقه من الواقعة : إن القرآن كلام الله ، وإنه مُخَدَّث كان بعد أن لم يكن ، وبالله كان ، وهو الذى أحدثه ، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق .

(٥) وقال « زهير الأثرى » : إن القرآن كلام الله مُخَدَّث غير مخلوق ، وإنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

(٦) وبلغنى عن بعض المتفقه أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام ، ويقول : إن كلام الله مُخَدَّث غير مخلوق ، وهذا قول « داود الأصبهاني » .

(٧) وقال « أبو معاذ التومنى » : القرآن كلام الله ، وهو حدث ، وليس بِمُخَدَّث ، وفعلٌ وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلقٌ ، ويقول ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره .

وكذلك يقول فى إرادة الله ومحبه و بغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله .

وكان يقول : إن بعض القرآن أمرٌ ؛ وهو الإرادة من الله سبحانه للإيمان ؛ لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمرَ به .

(٨) وحكى « زُرْقَان » عن « معمر » أنه قال : إن الله سبحانه خلق الجوهر والأعراض التى هى فيه فعل الجوهر ، وإنما هى فعل الطبيعة ؛ فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه ، فهو لا خالق ولا مخلوق ، وهو مُخَدَّث للشيء الذى هو حال فيه بطبعه .

(٩) وحكى عن « ثمامة بن أثرس الغنيري » أنه قال : يجوز أن يكون من الطبيعة ، ويجوز أن يكون الله سبحانه يبتدئه ، فإن كان الله سبحانه ابتداء فهو مخلوق وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق . وهذا قول « عبد الله بن كلاب » .

(١٠) قال « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل متكلماً ، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وإن الكلام ليس بحروف ، ولا صوت ، ولا ينقسم ، ولا يتجزأ ، ولا يتبعض ، ولا يتغير ، وإنه معنى واحد بالله عز وجل ، وإن الرسم هو الحروف المتغيرة ، وهو قراءة القرآن ، وإنه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره ، وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغير كما أن ذكراً لله عز وجل يختلف ويتغير والمذكور لا يختلف ولا يتغير ، وإنما سُمي كلام الله سبحانه عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربى فسمى عربياً لعله ، وكذلك سُمي عبرانياً لعله ، وهى أن الرسم الذى هو عبارة عنه عبرانى ، وكذلك سُمي أمراً لعله ، وسُمي نهياً لعله ، وخبراً لعله ، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التى لها سُمي كلامه أمراً ، وكذلك القول فى تسمية كلامه نهياً وخبراً ، وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبراً أو لم يزل ناهياً ، وقال : إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كُنْ ، ويستحيل أن يكون قوله كُنْ مخلوقاً .

وزعم « عبد الله بن كلاب » أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلماً بكلامه ، وأن معنى قوله (فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (٩ : ٦) معناه حتى يفهم كلام الله ، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه : حتى يسمع التالين يتلونه .

(١١) وقال بعض من أنكر خالق القرآن : إن القرآن قد يُسمع ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله سبحانه لا يجوز أن يكون غير صفاته ، وصفاته متغايرة ، وهو غير متغاير .

وقد حكى عن صاحب هذه المقالة أنه قال : بعض القرآن مخلوق ، وبعضه غير مخلوق ، فما كان منه مخلوقاً فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفعالهم .

وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث ، وأنه الله سبحانه لم يزل به متكلماً ، وأنه مع ذلك حروفٌ وأصواتٌ ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلماً بها .

(١٢) وحكى عن « ابن الماسجشون » أن نصف القرآن مخلوق ، ونصفه غير مخلوق

(١٣) وحكى بعض من يُخبر عن المقالات أن قائلًا من أصحاب الحديث قال : ما كان علماً من علم الله سبحانه في القرآن فلا نقول مخلوق ولا نقول غير الله ، وما كان فيه من أمر ونهى فهو مخلوق ، وحكاها هذا الحاكى عن « سليمان بن جرير » وهو غلط عندى .

(١٤) وحكى « محمد بن شجاع » أن فرقة قالت : إن القرآن هو الخالق ، وأن فرقة قالت : هو بعضه ، وحكى « زرقان » أن القائل بهذا « وكيع بن الجراح » وأن فرقة قالت : إن الله بعض القرآن ، وذهب إلى أنه مسمى فيه فلمَّا كان اسم الله سبحانه في القرآن والاسم هو المسمى كان الله في القرآن ، وأن فرقة قالت : هو أزلُّ قائم بالله سبحانه لم يسبقه .

وكل القائلين إن القرآن ليس بمخلوق كنعجو « عبد الله بن كلاب »

ومن قال إنه محدث كنعحو « زهير » ومن قال إنه حدث كنعحو « أبي معاذ التومني » يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

(٢٨٥)

اختلافهم في
كلام الله هل

واختلفوا في كلام الله سبحانه : هل يُسمع أم لا يُسمع ؟

(١) فقال قائلون : ليس يُسمع كلام الله إلا بمعنى أنا نفهمه ، وإنما نسمعه . يسمع ؟
مَتَلُّوا أَى نَسْمَع تِلَاوَتَهُ ، وَإِن مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام سَمِعَهُ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .

(٢) وقال قائلون : لَسْنَا نَسْمَع كَلَامَ اللَّهِ بِأَسْمَاعِنَا ، وَلَا نَسْمَعُ أَيْضًا كَلَامَ الْبَشَرِ بِأَسْمَاعِنَا ، وَإِنَّمَا نَسْمَعُ فِي الْحَقِيقَةِ الشَّيْءَ الْمَتَكَلِّمَ مُتَكَلِّمًا ؛ فَمَوْسَى سَمِعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُتَكَلِّمًا ، وَلَا سَمِعَ كَلَامًا فِي الْحَقِيقَةِ ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يُسْمَعَ مَا لَيْسَ بِقَائِمٍ بِنَفْسِهِ .

(٣) وقال قائلون : الْمَسْمُوعُ هُوَ الْكَلَامُ أَوْ الصَّوْتُ ، وَكَلَامَ الْبَشَرِ يُسْمَعُ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَكَذَلِكَ كَلَامَ اللَّهِ نَسْمَعُهُ فِي الْحَقِيقَةِ إِذَا كَانَ مَتَلُّوا ، وَإِنَّمَا هَذِهِ الْحُرُوفُ الَّتِي نَسْمَعُهَا ، وَلَا نَسْمَعُ الْكَلَامَ إِذَا كَانَ مُحْفُوظًا أَوْ مَكْتُوبًا .

(٤) وقال قائلون : لَا مَسْمُوعَ إِلَّا الصَّوْتُ ، وَإِن كَلَامَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ يُسْمَعُ لِأَنَّهُ صَوْتُ ، وَكَلَامَ الْبَشَرِ لَا يُسْمَعُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِصَوْتٍ إِلَّا عَلَى مَعْنَى أَنْ دَلَالَتَهُ الَّتِي هِيَ أَصْوَاتٌ مَقْطَعَةٌ تَسْمَعُ ، وَهَذَا قَوْلُ « النَّظَامِ » .

(٢٨٦)

ما القرآن ؟
وكيف يوجد ؟

واختلف القائلون « إن القرآن مخلوق » في القرآن ما هو ، وكيف يوجد ؟

في الأما كن .

(١) فقال قائلون : هو جسم من الأجسام ، ومحال أن يكون عرضاً ؛ لأنهم ينكرون أن يكون الله سبحانه أو أحدُ عباده يفعل عرضاً ، ولا يفعل عنده شيئاً (؟) إلا ما كان جسماً إلا الله وحده فإنه عندهم شيء ليس بجسم ولا عرض ، هذه حكاية قول « جعفر بن مبشر » وأظنّ أنا أنّ هذا قول « الأصم » .

(٢) وقال قائلون : إن كلام الخلق عرضٌ ، وهو حركة ، وإن كلام الخالق جسم ، وإن ذلك الجسم صوتٌ مقطع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله ، وإنما أفعل قراءتي ، وهى حركتي ، وهى غير القرآن .

(٣) وحكى « ابن الراوندى » أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام فى الجوِّ ، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك ، وهذا قول « إبراهيم النظام » فى غالب ظنّى .

(٤) وزعم زاعم أن كلام الله سبحانه باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وأما كلام المخلوقين فلا يجوز عليه البقاء .

(٥) وحكى « زرقان » عن « الجنهم » أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله ، وأنه كان يقول : إن الحركات أجسام أيضاً ، وإنه لا فاعل إلا الله عز وجل .

(٦) وقال قائلون : القرآن عرض من الأعراض ، وأثبتوا الأعراض معانى موجودة ، منها ما يدرك بالأبصار ومنها ما يدرك بالأسماع ، ثم كذلك سائر الحواس ، ونفى هؤلاء أن يكون القرآن جسماً ، ونفوا عن الله عز وجل أن يكون جسماً .

(٧) وقال قائلون : القرآن معنى من المعانى ، وعين من الأعيان ، خلقه الله عز وجل ، ليس بجسم ولا عرض ، وهذا قول « ابن الراوندى » .

(٨) وبعضهم يُثبت الله جسما ، وينفى الأعراض ، ويُحيل أن يوجد شيء بعد العدم إلا جسماً .

(٢٨٧)

قال « جعفر بن مبشر » : واختلف الذين زعموا أن كلام الله هل ينتقل القرآن ؟ سبحانه جسم .

(١) فقالت طائفة منهم : إن القرآن جسم ، خلقه الله سبحانه في اللوح المحفوظ ، ثم هو من بعد ذلك مع تلاوة كل تالٍ يتلوه ، [و] مع خط كل من يكتبه ، ومع حفظ كل من يحفظه ، فكل تالٍ له فهو ينقله إليه بتلاوته ، وكذلك كل كاتب يكتبه فهو ينقله إليه بخطه ، وكذلك كل حافظ فهو ينقله إليه بحفظه ؛ فهو منقول إلى كل واحد على حياله ، وهو جسم قائم مع كل واحد منهم في مكانه ، على غير النقل المعقول من نقل الأجسام ، وهو مرئي تُدركه بالابصار ، كذا حكم الكلام عند هؤلاء ؛ فهو جسم خارج عن قضايا سائر الأجسام سواه ، لا يشبهه شيء من الأجسام ، ولا يشبه شيئاً منها ، في معناه : إن لم يكن هذا هكذا فليس القرآن مخلوقاً عندهم وليس بمسموع عندهم .

(٢) وقالت طائفة أخرى منهم : القرآن جسم من الأجسام ، قائم بالله في غير مكان ، ومحال أن يكون بعينه ينتقل أو يُنقل ؛ لأنه لا يجوز عند هؤلاء النقلة إلا عن مكان ، فلما كان القرآن عندهم جسماً قائماً بالله لا في مكان وأحوال الزوال إلا عن مكان أحوالوا أن ينقل القرآن ناقل لا الله ولا أحد من خلقه ، فإذا تلاه تالٍ أو كتبه كاتب أو حفظه حافظ فإنما ذلك عند هؤلاء يأتي به الله : يخلقه مع تلاوة كل من تلاه ، وخط كل من كتبه ، وحفظ كل من حفظه ؛

فكلما تلاه تالي فإنما يُسمع منه خلق الله مخترعاً في تلك الحال ، وكذلك
كلما كتبه كاتب فإنما تدركه الأبصار جسماً اخترعه الله في هذه الحال ،
وكذلك إذا حفظه حافظٌ فإنما يحفظ القرآن الذي خلقه الله في قلبه في تلك
الحال ، وإنما كان هذا هكذا عند هؤلاء لأنه كلام الله عز وجل ، فهو في عينه
يُخلق في حالٍ بعد حالٍ ، يخلق مع تلاوة التالى مسموعاً من الله قائماً بالله
لا بالتالى ولا بغيره ، يُخلق مع خطِّ الكاتب مرئياً قائماً بالله لا بالكاتب والخطَّ
وذلك كله عند هؤلاء أن الله بكل مكان على غير كون الجسم في الجسم ،
وكذلك كلامه قائم بالله فهو بكل مكان على غير ما يُعقل من كون الأجسام في
الأماكن ؛ لأنه قائم بالله ، والله [لا] في مكان ، وإن لم يكن هذا في القرآن
هكذا لم يكن القرآن مخلوقاً ، ولم يُسمع القرآن ، كما قال الله سبحانه : (فَأَجِرْهُ
حتى يسمع كلام الله) (٦:٩) إنما تأويله فأجره حتى يسمع كلام الله من الله
لا من غيره ولا بغيره .

(٣) وقالت طائفة منهم أخرى بمثل ما قاله هؤلاء : إنه جسم قائم بالله
سبحانه ، في كل مكان ، يخلقه الله عز وجل ، غير أنهم أحوالوا أن يكون الله يخلقه
بعينه في كل حال ، ولكن الله يخلق مع تلاوة كل تالي وحفظ كل حافظ وخطَّ
كل كاتب مثل القرآن ؛ فيكون هذا هو القرآن أو (؟) مثله بعينه لا هو هو
في نفسه ، ومحال أن يرى القرآن أو يسمع عند هؤلاء إلا من الله دون خلقه ؛
لأنه محال أن يرى راء أو يسمع سامع عند هؤلاء إلا ما كان مخلوقاً جسماً .
فهذه أقاويل من قال إن القرآن جسم .

فأما الفرقة التي زعمت أن القرآن ليس بجسم ولا عرض فهما
طائفتان .

(٤) قال فريق منهم: إن القرآن عينٌ من الأعيان ، ليس بجسم ولا عرض ، قائم بالله ، وهو غيره ، ومحال أن يقوم بغير الله ، وهو عند هؤلاء إذا تلاه التالى أو خطّه السكاتبُ أو حفظه الحافظ فإنما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب قرآن آخر مثل القرآن قائما بالله دون التالى والسكاتب والحافظ .

(٥) وقال فريق منهم ، وهم الذين يجعلون الله سبحانه جسما لا كالأجسام وأن (١) القرآن ليس بجسم ولا عرض ، لأنه صفة لله سبحانه ، وصفة الله سبحانه محال أن تكون هي الله ، ويحيلون أن يكون شيء غير الله ليس بجسم ، فذلك يقولون : إن القرآن عرض (١) ولو كان جسما غير الله لما كان عندهم إلا فى مكان دون مكان ؛ لأنهم يحيلون أن يكون الجسم بكل مكان ؛ لأن ذلك عندهم خلافُ المقول ، وقد جعلوا القرآن فى زعمهم فى أماكن كثيرة ؛ لأنه صفة لله وصفة الله عندهم قد يجوز أن تكون فى أماكن كثيرة ؛ لخالفه حكمه لحكم الأجسام والأعراض .

(٦) وقال «زهير الأثرى» : إن كلام الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض ، ولا [مخلوق ، و] هو محدث يوجدُ فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

(٧) وقال «أبو معاذ التومى» : إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم ، وهو قائم بالله ، ومحال أن يقوم كلامُ الله بغيره ، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحَبَّته وبغضه .

فأما الذين زعموا أن كلام الله سبحانه أعراض فإنهم أحوالوا أن يكون قائما بالله سبحانه .

واختلف الذين قالوا إن القرآن عرض :

(٨) فقال طائفة منهم: إن القرآن عرض في اللوح المحفوظ ، فهو قائم باللوح ، ومحال زواله عن اللوح ، ولكنه كلما قرأه القارئ [أ] وكتبه [الكاتب] أو حفظه الحافظ فإن الله سبحانه يخلقه ؛ فهو في اللوح مخلوق ، ومحال أن يكون القرآن الذي في اللوح المحفوظ اكتساباً لأحد ، إذا تلاه التالى فتلاوته له الله يخلقه في هذه الحال اكتساباً للتالى ؛ فهو في هذه الحال مخلوق خلقاً ثانياً ، فهو في عينه خلق الله واكتساب التالى ، وكذلك هو في خط الكاتب وحفظ الحافظ ، هو خلق الله واكتساب الكاتب والحافظ ، فالذى هو خلق الله في هذه الحال هو اكتسابهم ، [و] الذى هو خلق الله واكتسابهم في هذه الحال هو القرآن المخلوق في اللوح المحفوظ قبل أن يُخلَقُوا هم .

(٩) وكذلك حكى « زرقان » عن « ضرار » أنه قال : القرآن من الله خلقاً ومِنِّي قراءة وفعلاً ؛ لأنى أقرأ القرآن ، والمسموع هو القرآن ، والله يأجرني عليه ، فأنا فاعل والله خالق .

(١٠) وقال « زرقان » : أ كثر الذين قالوا بالاستطاعة مع الفعل قالوا : القرآن مخلوق ، بالله كان ، والله أحدثه ، والقراءة هى حركة اللسان ، والقرآن هو الصوت المَقْطَع ، وهو خلق الله سبحانه وحده ، والقراءة خلق الله سبحانه ، وهى فعلنا .

رجع الأسر إلى حكاية « جعفر » ، قال « جعفر » :

(١١) وقالت طائفة من هؤلاء : القرآن عرض في اللوح المحفوظ ، ثم محال أن يخلقه الله تعالى ثانية ، ولكن تلاوة كل تالٍ مخلوقة اكتساباً للتالى ، وكذلك الكاتب والحافظ ؛ فالذى هو خلق الله واكتساب الفاعل قرآنٌ مثل القرآن الذى في اللوح المحفوظ ، وليس هو هو ، ولكنه قد يقال : هو في اللوح المحفوظ على مثله

وإن كان غيره ، وهم لا يُحِيلُونَ أن يخلق الله ما قد خُلِقَ وهو موجود .

(١٢) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرضٌ خلقه الله سبحانه في اللوح المحفوظ ، فحال أن يُنقل أو يزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ أو كتبه كاتب فإن الله يخلق تلاوة التالى فيسمى قرآنا ، وهو تلاوة التالى وخط الكاتب في الجاز ، لم يفعل واحدٌ منهما في الحقيقة من ذلك شيئاً ، ولكن الله سبحانه خالق ذلك ، وهو يسمّى قرآنا مكتوباً وقرآناً متلوّاً .

(١٣) وقالت طائفة أخرى : القرآن عرض ، وهؤلاء ممن يزعم أن الأعراض [ما] يفعل الله في الدنيا من الحركات ، وكذلك لا يفعل من خلق الله في الدنيا الأعراض وهو الحركات (؟) والحركات عند هؤلاء محال أن تُدركَ بالأبصار أو تُسمع بالآذان أو تحسّ بواحدة من الحواس الخمس ، ولا مرئى ولا مسموعٌ عندهم إلا جسم ، ثم القرآن عندهم مع هذا حركات ؛ إذ كان عندهم عرضاً .

(١٤) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرض ، والأعراض عند هؤلاء قسمان ؛ فقسم منها يفعله الأحياء ، وقسم آخر يفعله الأموات في الحقيقة ؛ ومحال أن يكون ما يفعله الأحياء فعلاً للأموات أو ما يفعله الأموات فعلاً للحى ، ثم القرآن عندهم مفعولٌ ، وهو عرضٌ ، ومحال أن يكون الله فعلاً في الحقيقة ؛ لأنهم صرّحوا بأن الأجسام تفعل أعراضها ، وإنه محال أن تكون الأعراض خلقاً لله عز وجل في الحقيقة ، فكيف بالقرآن ؟

(١٥) وقالت طائفة : القرآن عرضٌ ، وهو حروف مؤلّفة مسموعة ، محال أن تقوم بالله سبحانه ، ولكنها قائمة بالأجسام القائمة بالله عز وجل ، وهو مع هذا عند هؤلاء مخلوق قائم باللوح المحفوظ مرئى ؛ فإذا تلاه تالٍ أو حفظه حافظ أو كتبه كاتب فإن كل تالٍ وكل كاتب يحفظه وينقله بتلاوته وخطه وحفظه ، فلو كان الذين يتلونه ويكتبونه ويحفظونه في كل مكان من السموات العلّية

والأرضين السفلى وما بينهما وكانوا بعدد النجوم والرمل والثرى فكلهم ينقل القرآن بعينه من اللوح المحفوظ إليه حيث كان ، وهو مع ذلك فى اللوح قائم ما كثر ، قد نقله من لا يحصى عددهم إلا الله فى الأماكن كلها فى حال واحدة وفى أحوال ؛ فهو عندهم حكمه خلاف حكم غيره من كل مفعول من الأعراض ، خارج من المقولات ؛ لأنه كلام الله - زعموا - فهو خارج من حكم غيره من الخلق ، ولأنه إن لم يكن هكذا لم يسمع أحدٌ كلام الله سبحانه على الحقيقة .

(١٦) وقالت طائفة أخرى مثل هذا ، غير أنهم زعموا أن القرآن هو الحروف ، نعى التأليف .

ثم اختلف هؤلاء فى باب آخر :

(١٧) فقالت طائفة منهم : إن القرآن لما كان أعراضاً هو (؟) الحروف فمحال أن يفعل أحد حرفاً أو يحكيه أبداً ، ولكن الحروف ينقلها القارئون والكتابون والحافظةون إليهم نقلاً ؛ فتكون مع كل قارئ و كاتب وحافظ ، وهذا عند هؤلاء فى القرآن وفى غيره من كلام الناس .

(١٨) وقال آخرون : أما فى تلاوة القرآن فهكذا ، ولكن قد يجوز أن يحكى الحروف من كلام الناس الذى ليس بتلاوة القرآن ، وكلام الناس يُحكى ، وكلام الله عز وجل محال أن يُحكى فيما زعموا ، ولكنه يُقرأ ، وينقل الحروف القارئ له إليه بقراءته على ما وصفنا .

انقضى حكاية « جعفر » .

فأما ما حكاه « جعفر » من قول من قال إن القرآن يُنقل فلا أدري أصاب فى حكايته أو ورمهم فيها .

(١٩) والذى كان يقول به « أبو الهذيل » : إن الله عز وجل خلق القرآن

في اللوح المحفوظ ، وهو عرضٌ ، وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن : في مكانٍ هو محفوظ فيه ، وفي مكان هو مكتوب فيه ، وفي مكان هو فيه متلوٌّ ومسموعٌ ، وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحرراً كأوزائلاً في الحقيقة ، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلوّاً أو محفوظاً ، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِمَ أو وُجِدَت كتابته في الموضع وُجِدَ فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه ، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عُدِمَ وبطل ، وقد يقول أيضاً : إن كلام الإنسان يوجد في أماكن كثيرة محفوظاً ومحكيّاً .

وإلى هذا القول كان يذهب « محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي » ، وكان « محمد » يقول : إن كلام الله سبحانه لا يُحْكى ؛ لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله عز وجل ، ولكنه يُقرأ ويُحفظ ويُكتب ، وكان يقول : إن الكلام يُسمع ، ويستحيل أن يكون مرثياً .

(٢٠) وقد حُكِيَ عن « الإسكافي » أنه كان يقول : إن كلام الله سبحانه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً ، وإنه يستحيل ذلك في كلام البشر ، وإن كلام الباري سبحانه خُصَّ بما ليس لكلام غيره من أنه كائن في أماكن كثيرة في وقت واحد .

(٢١) وقال « جعفر بن حرب » و « جعفر بن مبشر » ومن تابعهما : إن القرآن خلقه الله سبحانه في اللوح المحفوظ ، لا يجوز أن يُنْقَلَ ، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا في مكان واحد في وقت واحد ؛ لأن وجود شيء واحد في وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكّن يستحيل .

وقالوا مع هذا : إن القرآن في المصاحف مكتوب ، وفي صدور المؤمنين محفوظ ، وإن ما يُسمع من القارئ هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأئمة ، إلا أنهم ذهبوا في معنى قولهم هذا إلى أن ما يُسمع ويُحفظ ويُكتب حكاية القرآن لا يغادر منه شيئاً ، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ ، وإن المحكي حيث خلقه الله عز وجل فيه .

قالوا : وقد يقول الإنسان إذا سمع كلاماً موافقاً لهذا الكلام : هو ذلك الكلام بعينه ، فيكون صادقاً غير معيب ، فكذلك ما نقول : إن ما يُسمع ويُكتب ويحفظ هو القرآن الذي في اللوح بعينه ، على أنه مثله وحكايته .
و « جعفر بن مبشر » يقول : إن الكلام يُرى مكتوباً .

(٢٨٨)

واختلفوا في الكلام : هل يبقى أم لا ؟ هل يبقى الكلام ؟
(١) فقال قائلون : إن الباري قديم بصفاته ، وقد استغنينا بهذا القول عن الإخبار عن الكلام ، والذين ذهبوا إليه وهم طائفتان : منهم من قال : هو جسم باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام الخلق لا يبقى .
(٢) وقالت طائفة أخرى : كلام الله عز وجل عرض ، وهو باقٍ ، وكلام غيره لا يبقى .

(٣) وقالت طائفة أخرى : كلام الله باقٍ ، وكذلك كلام الخلق يبقى .

(٢٨٩)

واختلفوا فيه من وجه آخر : هل القراءة هي الكلام ؟
(١) فزعم بعضهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيرهما
(٢) وقال بعضهم : القراءة هي الكلام بعينها

(٢٩٠)

هل القراءة
هى المقروء ؟

واختلف الذين زعموا أن القراءة كلام .

(١) فقال بعضهم : القراءة كلام ؛ لأن القارئ يُنَحِّنُ في قراءته ، وليس يجوز اللحن إلا في كلام ، وهو أيضاً متكلم ، وإن قرأ كلام غيره ، ومحال أن يكون متكلماً بكلام غيره ، ولا بد من أن تكون قراءته هى كلامه .

(٢) وقال آخرون : الكلام حروف ، والقراءة صوت ، والصوت عندهم غير الحروف .

وقد أنكر هذا القول جماعة من أهل النظر ، وزعموا أن الكلام ليس بحروف .

(٣) فأما « عبد الله بن كلاب » فالتقراءة عنده هى غير المقروء ، والمقروء قائم بالله ، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله ، فالذكر قديم لم يزل موجوداً ، وذكره مُحَدَّث ، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلماً به ، والقراءة مُحَدَّثَةٌ مخلوقة ، وهى كسب الإنسان .

(٤) وقالت « المعتزلة » : القراءة غير المقروء ، وهى فِعْلُنَا ، والمقروء فعل الله سبحانه .

(٥) وحكى « الباهي » أن قرماً قالوا : القراءة هى المقروء ، كما أن التكلم هو الكلام .

(٦) وقال « الحسين الكرايسى » : القرآن ليس بمخلوق ، ولفظى به مخلوق ، وقراءتى له مخلوقة .

(٧) وقال قوم من «أهل الحديث» من زعم أن القرآن غير مخلوق : إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين ، وإن « اللفظية » يجرون مجرى من قال بخلقه ، وأكفر هؤلاء « الواقعة » التي لم تقل إن القرآن غير مخلوق ، ومن شك في أنه غير مخلوق ، والشاك في الشاك ، وأكفروا من قال : لفظي بالقرآن مخلوق .

(٨) وقال قوم : إن القرآن لا يُلفظ به ، منهم « الإسكافي » وغيره ، وقالوا : لو جاز أن نلفظ به لجاز أن نتكلم به .

(٩) وقال قائلون : قراءتي للقرآن لا يقال مخلوقة ولا غير مخلوقة .

(٢٩١)

واختلف أصحاب التولد فيه من وجه آخر .

هل القرآن
يجمع الكتابة؟

(١) فقال بعضهم : هو يجمع الكتابة في مكانها ، كما يجمع القراءة في مواضعها .

(٢) وقال بعضهم : الكتابة رسوم تدل عليه ، وليس بموجود معها ، ولكنه موجود مع القراءة .

وزعم هؤلاء أن الإنسان يفعل بلسانه كلامين في حال واحد وألف كلام وأكثر من ذلك ، وأبى هذا سائر أهل النظر .

(٣) وقد زعم « الجبائي » أن الإنسان لو كان آخرس عتياً يكتب كلاماً كان الكلام موجوداً مع كتابته ، وكان يكون متكلاً بكلام مكتوب ، وهو آخرس ، وأبى غيره أن يكون للتكلم متكلاً إلا بكلام مسموع .

(٢٩٢)

واختلف الذين زعموا أن الصوت هو المسموع دون الكلام الذي دل عليه الصوت .
هل المسموع الكلام أو الصوت ؟

(١) فقال بعضهم : كلام الخلقين اعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه ،
والاعتماد عندهم حركة .

(٢) وقال بعضهم : هو إرادة لتقطيع الصوت ، وليست الإرادة عندهم
حركة

(٢٩٣)

واختلف الناس في كلام الإنسان : هل هو حروف أم لا ؟
كلام الإنسان هل هو حروف ؟
(١) فقال قائلون : ليس بحروف كنعحو من حكينا قولهم آنفًا ، وغيرهم
أيضًا يقول ذلك .

(٢) وحكى عن « عبد الله بن كلاب » أنه كان يقول : معني قائمٌ بالنفس
يُعَبَّرُ عنه بالحروف ، وحكى عنه أنه حروف .

(٣) وحكى عن بعض الأوائل أن النطق هو أن يخرج الإنسان ما في ضميره
إلى أشخاص نوعه .

(٤) وقال كثير من المعتزلة : إن كلام الإنسان حروف ، وكذلك كلام الله .

(٥) فأما « النظامية » فيقولون : كلام الله سبحانه صوت مقطّع ، وهو
حروف ، وكلام الإنسان ليس بحروف .

(٢٩٤)

كم أقل الكلام
من حرف ؟
واختلف الذين قالوا إن كلام الإنسان حروف ، كم أقل الكلام من حرف ؟

(١) فقال قائلون : أقل الكلام حرفان كقولك : لا

(٢) وقال قائلون : الحرف الواحد يكون كلاماً ، وهذا مذهب « الجُبَّائي » واعتلّ بقول أهل اللغة : الكلام اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ جاء لمعنى .

(٢٩٥)

هل يكون
الكلام
اضطراباً ؟
واختلف الناس فيه من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن يقع الكلام ضرورةً للمتكلّم ، ويجوز أن يقع اختياريّاً ، وهذا قول « أبي الهذيل » وذلك أنه كان يزعم أن كلام أهل الآخرة وصدقهم خلق الله باضطراب .

(٢) وكذلك يقول « عبد الله بن كلاب » إن الكلام يكون اضطراباً ويكون اكتساباً .

(٣) وأبى هذا قوم ، وزعموا أن الكلام لا يقع إلا فعلاً للمتكلّم .

(٤) وقال كثير من هؤلاء : إنه وإن كان لا يقع ضرورةً للمتكلّم فقد يقع ضرورةً للجسم الذى أحلّه فيه المتكلّم ؛ لأن الضرورة عندهم ما حلّ في جسم والفعل من غيره .

(٢٩٦)

واختلف الناس في تأويل قول الله عز وجل (يوم تشهد عليهم ألسنتهم)
 (٢٤ : ٢٤) وفي كلام الذراع ، فقالوا في ذلك أقاويل
 (١) قال قائلون : كلام الذراع خلقه الله اضطراراً إليه ، وكذلك شهادة
 الألسنة والأيدي والأرجل .

(٢) وقال قائلون في كلام الذراع : إن الله سبحانه خلقها خلقاً احتملت
 القدرة والحياة ، وخلق فيها القدرة ، ففعلت الكلام باختيار ، وكذلك يقول
 قائلون نحو هذا في قول الله عز وجل (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم) :
 إن الله سبحانه يجعلها حيّة قادرة فتفعل الشهادة على المشهود عليه .

(٣) وقال قائلون : قول النبي صلى الله عليه وسلم « هذه الذراع تخبرني أنها
 مسمومة » إنما معناه أنها تدلني من غير أن تكون متكلمة في الحقيقة ، كما يقول
 القائل : هذه الدار تخبر عن أهلها ، وعن كان فيها ، وعن سلطانهم ، وتليقكمهم^(١)
 في الأرض ، أي تدل على ذلك .

(٤) وقال قائلون : قول الله عز وجل (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) أي
 أنهم يشهدون على أنفسهم بألسنتهم (وأيديهم وأرجلهم) كما يقول القائل :
 ضربته رجلى ، ومعنى ذلك أي ضربته رجلى .

(٢٩٧)

واختلفوا : هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام هل يتكلم بكلام
 مسموع ؟ وهل يجوز أن يتكلم الإنسان بكلام في غيره أم لا ؟
 (١) وربما قرئت « وتمكينهم في الأرض » .

(١) فقال قائلون : يستحيل أن يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع، وإنه محال أن يتكلم بكلام مكتوب أو محفوظ ، وإنه لا يتكلم إلا بكلام مسموع ، ومحال أن يتكلم بكلام في غيره .

(٢) وقال قائلون : قد يتكلم الإنسان بكلام مسموع ، وبكلام مكتوب غير مسموع .

(٣) وقال قائلون : الكلام يستحيل أن يكون مسموعاً وأن يتكلم الإنسان إلا بكلام قائم به .

(٢٩٨)

بكون
الناسخ
والممنسوخ
واختلفوا في الناسخ والممنسوخ في أبواب ، فباب منها اختلافهم في الناسخ والممنسوخ كيف يكون ، فقال فيه المختلفون أربعة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : إن الممنسوخ هو ما رُفعت تلاوة تنزيهه ، وترك العمل بحكم تأويله ؛ فلا يترك لتنزيهه ذكره يُتلى في القرآن ولا لتأويله أنه يُعمل به في الأحكام .

(٢) وقال آخرون : الناسخ لا يقع في قرآن قد نزل وتلى وحكم بتأويله النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن الناسخ ما أنزل الله به على هذه الأمة في حكمه من التفسير الذي أراح الله به عنهم ما قد كان يجوز أن يمتحنهم به من الخن العظام التي كان صَنَعَهَا مِنْ قَبْلِهَا مِنَ الْأُمَمِ .

(٣) وقال آخرون : إنما الناسخ والممنسوخ هو أن الله سبحانه نَسَخَ من القرآن من اللوح المحفوظ الذي هو أم الكتاب ما أنزله على محمد صلى

الله عليه وسلم ؛ لأن الأصل أم الكتاب ، والنسخ لا يكون إلا من أصل .

(٤) وقال آخرون : قد يقع النسخ في قرآن أنزله الله عز وجل وتلى وعمل به بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم نسخه الله بعد ذلك ، وليس يلحق في ذلك بداء ولا خطأ؛ فإن شاء الله سبحانه جعل نسخه إياه [؛] تبديل الحكم في تأويله وبترك تنزيله قرآنًا مملوًا ، وإن شاء جعل نسخه بأن يرفع تلاوة تنزيله فينسى ولا يُتلى ولا يُذكر .

(٢٩٩)

واختلفوا في القرآن هل يُنسخ إلا بقرآن ؟ وفي السنة هل ينسخها القرآن ؟ هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن ؟ فقال المختلفون في ذلك ثلاثة أقاويل :

(١) قال بعضهم : لا يُنسخ القرآن إلا بقرآن مثله ، ولا يجوز أن ينسخ شيء من القرآن بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) وقال آخرون : السنة تنسخ القرآن وتقضى عليه ، والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها .

(٣) وقال آخرون : القرآن ينسخ السنة ، والسنة لا تنسخ القرآن .

(٤) وقال آخرون : القرآن والسنة حكمان من حكم الله عز وجل ، العلم والعمل بهما على الخلق واجب ، فجاز أن ينسخ الله القرآن بالسنة ، وأن ينسخ السنة بالقرآن ؛ لأنهما جميعاً حكمان لله سبحانه ينسخ من حكمه بحكمه ما شاء .

(٣٠٠)

حكم تعارض
النصين

واختلفوا في الآيتين لكل واحدة منهما حكم مخالف لحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على إنسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد ، كقول الله عز وجل (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين) (٢ : ١٨٠) فحكم الله سبحانه قبل المواريث أن يوصي الرجل عند موته بماله لوالديه وأقربائه ، ثم حكم للوالدين بالميراث في فرضه المواريث ، ثم قال (من بعد وصية يوصي بها أو دين) (٤ : ١١) .

(١) فقال قوم : نَسَخَتِ آيَةُ المواريث للوالدين آيَةَ الوصية لهما ، وهم الذين قالوا « لا ينسخ القرآن إلا القرآن » .

(٢) وقال مخالفوهم : ليست آية المواريث للوالدين بناسخة لآية الوصية لهما ، وإنما نَسَخَتِ آيَةَ الوصية لهما سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي قوله « لا وصية لوارث » ولولا سنته بذلك كانت الوصية للوالدين على حالها جائزة ؛ لأن الله سبحانه إنما حكم بالمواريث لأهلها من الوالدين وغيرها من بعد وصية يوصي بها الرجل أو دين ، ولولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه « لا وصية لوارث » كان للرجل إذا احتضر أن يوصي بماله لوالديه ؛ لأن الله ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصي بها أو دين ، فإن لم يوص لهما كان لهما الميراث بآية الموارثة .

وقال أهل هذه المقالة : إنما الناسخ والمنسوخ ما ينفي حكم الناسخ حكم المنسوخ أن يحكم به على عين واحدة في حال واحدة أو في حالين ، لَتَنَافِي ذَلِكَ فِي الْمَعْنَى كَقَوْلِهِ (وَالطَّلَاقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (٢ : ٢٢٨) وقال (وَاللَّائِي يَتُسَّنُّ مِنَ الْخِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أُرْتَبِمَ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ)

(٦٥ : ٤) فجعل عدة اللواتي حِصْنَ الأقرام ، واللائى لم يحضن لصغير أو كبير
الشهور ، ثم نسخ من هؤلاء المطلقات التى لم يُدْخَلْ بهن فقال (إذا نسختكم
المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها)
(٣٣ : ٤٩) فخرجن اللواتى لم يدخل بهن من حكم الآيتين جميعاً .

(٣٠١)

واختلفوا فى باب آخر ، وهو اختلافهم فى أسماء الله ومدىحه وأخباره ، هل
يجوز فى ذلك النسخ أم لا ؟
هل يجوز
النسخ فى
الأخبار وفى
مدح الله ؟

(١) فأجاز ذلك طوائف من أهل الأثر ، فزعموا أن ما تأخر تنزيله ناسخ
لما تقدم نزوله ، وأن المدنى ناسخ للسكتى ، خيراً كان أو مدحاً من مدح الله
عز وجل .

(٢) وأنكره أكثر الناس ، وقالوا : لا يجوز النسخ فى أخبار الله عز وجل
ومدىحه وأسمائه والثناء عليه .

(٣) وقد شذ شاذون من « الروافض » عن جملة المسلمين ؛ فزعموا أن نسخ
القرآن إلى الأئمة ، وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله ، وأوجب على الناس
القبول منهم .

وهؤلاء الذين ذكرنا قولهم طبعان :

منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن الله يبدؤ له البدوات .
وقالت الفرقة الأخرى منهم : إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون ؛ فينسخ

عند علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك ،
فتحول حكمه في الناسخ والمنسوخ على قدر علمه بما يحدث في عباده ، فكلما
علم شيئاً كان لا يعلمه قبل ذلك بدّأ له فيه حكمٌ لم يكن له ولا علمه قبل ذلك ،
تعالى الله عما قالوه علواً كبيراً ۱۱

تم الكتاب بحمد الله وعونه

فهرس كتاب

« مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين »

لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري

أولا : فهرس الموضوعات الواردة في الجزء الأول

الموضوع	ص	الموضوع	ص
خطبة محقق الكتاب	٣	٨٢ (١٢) الثانية عشرة : القائلون	
مقدمة في نشأة النحل لمحقق الكتاب	٦	بالهية على	
خطبة المؤلف	٣٣	— (١٣) الثالثة عشرة : الشريعة	
أول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين : اختلافهم في الإمامة	٣٩	٨٤ فرقة من الرافضة تسمى «الخيرية»	
الاختلاف في أيام عثمان	٤٩	٨٥ (١٤) الرابعة عشرة : السبئية	
الاختلاف في أيام علي	٥٤	٨٦ (١٥) الخامسة عشرة : المفوضة	
أمهات الفرق عشرة	٦٥	٨٧ الصنف الثاني من الشيعة : الإمامية —	
— أولها الشيعة ، وهم ثلاثة أصناف		وهم الرافضة — وهم أربع وعشرون	
الصنف الأول من الشيعة : الغالية ،	٦٦	فرقة :	
وهم خمس عشرة فرقة		٨٨ (١) الفرقة الأولى : القطعية	
— (١) الأولى : البيانية		٨٩ (٢) الفرقة الثانية : الكيسانية	
٦٧ (٢) الثانية : الجناحية		٩٠ (٣) الفرقة الثالثة : من الرافضة	
٦٨ (٣) الثالثة : الحربية		— (٤) الفرقة الرابعة : الكربية	
— (٤) الرابعة : المعيرية		٩١ (٥) الفرقة الخامسة من الرافضة	
٧٤ (٥) الخامسة : المنصورية		٩٢ (٦) الفرقة السادسة من الرافضة	
٧٥ (٦) السادسة : الخطابية		— (٨) الفرقة الثامنة من الرافضة	
٧٧ (٧) السابعة : المعيرية ، أو المعيرية		— (٩) الفرقة التاسعة من الرافضة	
— (٨) الثامنة : البريغية		٩٤ الراوندية	
٧٨ (٩) التاسعة : العميرية		— الأبو مسلمية والرزامية	
— (١٠) العاشرة : المفضلية		— (١٠) الفرقة العاشرة : الحربية	
٨١ (١١) الحادية عشرة : الحلولية		٩٥ (١١) الحادية عشرة : البياقية	
		— (١٢) الفرقة الثانية عشرة من الرافضة	

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٩٥	(١٣) الثالثة عشرة : المغيرية	١٠٢	اختلاف الروافض أصحاب الإمامة
٩٦	(١٤) الفرقة الرابعة عشرة من الرافضة		في التجسيم ، وهم في ذلك ست فرق
--	(١٥) الفرقة الخامسة عشرة من الرافضة ، وهي طائفتان :	--	اختلافهم في حيلة العرش ، على فرقتين
--	الطائفة الأولى : الحسينية	--	اختلافهم : هل يوصف الباريء
٩٧	الطائفة الثانية : المحمدية	--	بالقدرة على أن يظلم؟
--	(١٦) الفرقة السادسة عشرة : النواسية	--	اختلافهم في الأسماء والصفات ، وهم
٩٨	(١٧) الفرقة السابعة عشرة من الرافضة		في ذلك على تسع فرق
--	(١٨) الفرقة الثامنة عشرة : القرامطة	١٠٩	اختلافهم في جواز البداء على الله
--	(١٩) الفرقة التاسعة عشرة : المباركية		تعالى ، ولهم في ذلك ثلاث مقالات
٩٩	(٢٠) الفرقة العشرون : السميطة	--	اختلافهم في القرآن ، على فرقتين
--	(٢١) الفرقة الحادية والعشرون : العمارية	١١٠	اختلافهم في أعمال العباد ، هل هي
	ويقال لها « الفطحية » أيضاً		مخالفة ؟ وهم في ذلك ثلاث فرق
--	ومن العمارية طائفة يقال لها الزرارية	--	اختلافهم في إرادة الله ، على أربع
	ويدعون « التسمية » أيضاً		فرق
--	(٢٢) الفرقة الثانية والعشرون : الواقفية	١١١	اختلافهم في الاستطاعة ، على أربع
	ويقال لهم « المظورة » أيضاً ، ويقال		فرق
	لهم « للوسائية » كما يدعون	١١٢	اختلافهم في أعمال الإنسان والحيوان
	« المفضلية »		على ثلاث فرق
١٠١	(٢٣) الفرقة الثالثة والعشرون من الرافضة : القائلون بإمامة أحمد بن موسى بن جعفر	١١٣	اختلافهم في التولد ، على فرقتين
١٠١	(٢٤) الفرقة الرابعة والعشرون من الرافضة : القائلون بأن بعد محمد بن الحسن إماماً	١١٤	اختلافهم في رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، على فرقتين
--	اختلاف الرافضة القائلين بإمامة محمد	--	اختلافهم في القرآن ، هل زيد فيه
	ابن علي بن موسى بن جعفر ، هل		أو نقص؟ على ثلاث فرق
	كان يوم مات أبوه إماماً واجب	١١٥	اختلافهم في الأئمة ، هل يجوز أن
	المناعة ؟ على مقالتين		يكونوا أفضل من الأنبياء ؟ على
			ثلاث فرق
		--	اختلفوا في الرسول ، هل يجوز
			عليه أن يعصى الله ؟ على فرقتين

ص	الموضوع	ص	الموضوع
١١٦	اختلافهم في الأئمة ، هل يسع جملهم ؟ وهل الواجب عرفانهم فقط أم الواجب عرفانهم والقيام بالشرائع ؟ على أربع فرق	١٢٤	قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ
١١٧	اختلافهم في الإمام ، هل يعلم كل شيء أم لا ؟ على فرقتين	—	قولهم في حقيقة الجسم
—	اختلافهم في الأئمة ، هل يجوز أن تظهر عليهم الأعلام أم لا ؟ على أربع فرق	١٢٥	اختلافهم في المداخلة، على فرقتين
١١٨	اختلاف الروافض في النظر والقياس ، على ثمان فرق	—	اختلافهم في حقيقة الإنسان ، على أربع فرق
١١٩	اختلافهم في وقوع النسخ في الأخبار ، على فرقتين	١٢٦	اختلافهم في الطفرة ، على فرقتين
—	اختلافهم في الإيمان وفي الأسماء ، على ثلاث فرق	—	حكاية مذاهب لهشام بن الحكم في أمور مختلفة من لطيف الكلام
١٢٠	اختلافهم في الوعيد، على فرقتين	١٢٧	رجال الرافضة
—	اختلافهم في خلق الشيء ، أهو الشيء أم غيره ؟ على فرقتين	١٢٩	الزيدية
١٢١	اختلافهم في عذاب الأطفال في الآخرة ، وهم في ذلك فرقتان	—	خروج زيد بن علي أيام هشام بن عبد الملك
—	اختلافهم في ألم الأطفال في الدنيا ، على ثلاث فرق	١٣٠	خروج يحيى بن زيد أيام الوليد ابن يزيد
١٢٢	اختلافهم في محارب علي ، وهم في ذلك فرقتان	١٣٢	فرق الزيدية ست فرق
—	اختلافهم في التحكيم ، على فرقتين	١٣٣	(١) الأولى : الجارودية
١٢٣	قولهم في جواز الخروج قبل ظهور الإمام	١٣٥	(٢) الثانية : السلمانية
—	قولهم في جواز الصلاة وراء مخالفهم	١٣٦	(٣) الثالثة : البترية
—	قولهم في سبائ نساء مخالفهم	١٣٧	(٤) الرابعة : النعمية
		—	(٥) الفرقة الخامسة من الزيدية
		—	(٦) الفرقة السادسة:اليقونية
		—	اختلاف الزيدية في الباري : هل يقال له « شيء » أم لا ؟ على فرقتين
		١٣٨	قولهم في الأسماء والصفات
		—	قولهم في قدرة الباري على الظلم والكذب
		١٣٩	قولهم في خلق الأعمال
		١٤٠	قولهم في الاستطاعة

ص	الموضوع	ص	الموضوع
١٤٠	قولهم في الإيمان والكفر	١٥٠	خروج علي بن محمد بن عيسى بن زيد
—	قولهم في مرتكب الكبيرة	ابن علي	
١٤١	قولهم في اجتهد الرأي	١٥١	خروج الحسن بن زيد بن الحسن
—	قولهم في تحكيم علي	ابن علي	
—	قولهم في الخروج على الأئمة ، وفي الصلاة خلف مخالفهم	—	خروج الكوكبي الحسين بن أحمد
—	ذكر من خرج من آل البيت	ابن إسماعيل	
—	خروج الحسين بن علي بن أبي طالب ومقتله	١٥٢	خروج يحيى بن عمر بن يحيى
١٤٤	خروج زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب	—	خروج الحمزي الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله
—	خروج يحيى بن زيد	١٥٣	خروج ابن الأقطس
١٤٥	خروج محمد بن عبد الله بن الحسن	—	خروج إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم
—	خروج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن	١٥٤	خروج عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
—	خروج الحسين بن علي بن الحسن ابن الحسين	—	خروج علي بن محمد بن علي بن عيسى
١٤٦	خروج يحيى بن عبد الله بن الحسن	ابن زيد	
—	خروج محمد بن جعفر بن يحيى بن عبد الله	١٥٥	خروج المقتول على الدكة ، بأرض الشام
١٤٧	خروج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل	مقالات الخوارج	
—	خروج محمد بن محمد بن زيد بن علي	١٥٦	ما اجتمع عليه رأى الخوارج
١٤٨	خروج إبراهيم بن موسى بن جعفر	١٥٧	أول من أحدث الخلاف بينهم نافع
١٤٩	خروج محمد بن القاسم	ابن الأزرق الحنفي ، وبيان ما أحدثه من الخلاف ، وسببه	
—	خروج محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين	١٦٢	مقالة النجدية أصحاب نجدة بن عامر
١٥٠	خروج الأقطس - واسمه الحسين بن الحسن - داعية لمحمد بن إبراهيم ابن إسماعيل	١٦٤	العطوية أصحاب عطية بن الأسود
		—	العجاردة، وفرقها
		—	(١) الفرقة الأولى منهم
		—	(٢) الفرقة الثانية : اليمونية

ص	الموضوع	ص	الموضوع
١٦٥	(٣) الفرقة الثالثة : الخلقية	١٧٢	تفصيل مقالات الإباضية
—	(٤) الفرقة الرابعة : الحمزية	١٧٦	الضحاكية ، ومقالاتهم
—	(٥) الفرقة الخامسة : الشعبية	١٧٧	من الخوارج : البيهسية
١٦٦	(٦) الفرقة السادسة : الخازمية	١٧٩	من البيهسية فرقة يقال لها : العوفية
—	(٧) الفرقة السابعة : المعلوماتية	—	وهم فرقة تان
—	(٨) الفرقة الثامنة : الجهولية	—	ومنهم فرقة أصحاب شبيب النجراني
—	(٩) الفرقة التاسعة : الصلتية	١٨١	من البيهسية فرقة تسمى « أصحاب
١٦٧	(١٠) الفرقة العاشرة : الثعالبية	—	التفسير » كان صاحب بدعتهم
—	(١١) الفرقة الحادية عشرة : الأخنسية	—	« الحكم بن مروان »
—	(١٢) الفرقة الثانية عشرة : المعبدية	١٨٢	من الخوارج أصحاب صالح
—	(١٣) الفرقة الثالثة عشرة : الشيبانية	١٨٣	من قول الصفورية من الخوارج
١٦٨	من الشيبانية فرقة سميت الزيدية	—	من قول المفضلية
—	(١٤) الفرقة الرابعة عشرة : الرشيدية	١٨٤	الحسينية
—	(١٥) الفرقة الخامسة عشرة : للكرمية	—	الشمراخية
١٦٩	من الخوارج : الفديكية	—	من صفورية الخوارج أبو عبيدة
—	ومن الخوارج الصفورية	—	معمر بن المثنى
١٧٠	ومن الخوارج : الإباضية ، وهم أربع فرق	١٨٥	من شعراءهم عمران بن حطان
—	(١) الفرقة الأولى منهم : الحفصية	—	السدوسي
—	(٢) الفرقة الثانية : اليزيدية	١٨٧	من الخوارج : صنف يسمون «
١٧١	(٣) الفرقة الثالثة : أصحاب حارث الإباضي	—	« الراجعة »
١٧٢	(٤) الفرقة الرابعة من الإباضية	١٨٨	الشبيبية مرجئة الخوارج
—	اختلف الإباضية في التفاسير على ثلاث فرق	١٨٩	قولهم في التوحيد
		—	قولهم في القرآن
		—	قولهم في القدر
		—	قولهم في الوعيد
		—	قولهم في السيف
		—	قولهم في الخلفاء والإمامة
		١٩٠	للخوارج في الأطفال ثلاثة أقوال
		—	ولهم في اجتihad الرأي قولان

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢١٠	اختلافهم في الأمر والنهي ، هل هما على العموم ؟ على مقالتين	١٩١	قولهم في التكليف قبل البعثة
—	اختلافهم في تخليد الكفار في النار	—	قولهم في رزق الحرام
٢١١	اختلافهم في نجار أهل القبلة ، هل يخلدهم الله في النار ؟ على خمسة أقاويل	—	ألقاب الخوارج
٢١٢	اختلافهم في الصغار والكبار	١٩٢	أول من حكم بصفين
—	اختلافهم في غفران الكبار بالتوبة	١٩٤	أمير الخوارج في أول ما اعتزلوا
٢١٣	اختلافهم في معاصي الأنبياء ، هل هي صغار أو كبار ؟ على مقالتين	١٩٥	الخارجون على أمير المؤمنين على حياته
—	اختلافهم في الموازنة	—	مقالات المرجئة
—	اختلافهم في إكفار المتأولين	١٩٧	اختلفوا في الإيمان على اثني عشرة فرقة
٢١٤	اختلافهم في العقو عن مظالم العباد	—	(١) الأولى : الجهمية
—	اختلافهم في التوحيد	١٩٨	(٢) الثانية : أتباع أبي الحسين الصالحى
—	اختلافهم في الرؤية	—	(٣) الثالثة : أصحاب يونس السمرى
٢١٥	اختلافهم في القرآن	—	(٤) الرابعة : أصحاب أبي شعر ويونس
—	اختلافهم في ماهية الباري	١٩٩	(٥) الخامسة : أصحاب أبي ثوبان
—	اختلافهم في القدر	—	(٦) السادسة : النجارية
—	اختلافهم في أسماء الله وصفاته	٢٠٠	(٧) السابعة : الغيلانية
—	شرح قول المعتزلة	٢٠١	(٨) الثامنة : أصحاب محمد بن شبيب
٢١٦	مجمع عقيدة المعتزلة	٢٠٢	(٩) التاسعة : أبو حنيفة وأصحابه
٢١٧	قول المعتزلة في المكان	٢٠٤	(١٠) العاشرة : التومنية (للعاذية)
٢١٨	قولهم في رؤية الباري	٢٠٥	(١١) الحادية عشرة : الرئيسة
—	قولهم في علم الله وقدرته (في الصفات)	—	(١٢) الثانية عشرة : الكرامية
٢٢٣	قولهم في معلومات الله ومقدراته	٢٠٥	اختلافهم في الكفر ، على سبع فرق
		٢٠٧	اختلافهم في المعاصي ، على مقالتين
		—	قولهم فيمن يقلد في الإيمان
		—	اختلافهم في الأخبار إذا وردت من الله تعالى وظاهرها العموم ، على سبع فرق

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٢٤	قولهم في أفعال العباد	٢٣٧	واختلف المتكلمون في معنى القول
—	قولهم في صفات الله الأزلية	٢٣٨	واختلف المتكلمون : هل يسمى
٢٢٩	شرح قول عبد الله بن كلاب في	—	الباريء شيئا أم لا ؟ على مقالتي
	الأسماء والصفات	—	واختلف المعتزلة في القول إن الله
٢٣٠	اختلاف أصحاب ابن كلاب في	—	غير الأشياء ، على أربع مقالات
	الصفات	٢٣٩	واختلفوا في معنى القول إن الله جواد ،
٢٣٢	اختلافهم في الأسماء		وهل الوصف له بذلك من صفات
٢٣٢	اختلاف الناس في أن الله تعالى لم		النفس أم من صفات الفعل ؟ على
	يزل سميعا بصيرا ، على أربع مقالات		ثلاث مقالات
٢٣٤	اختلاف الذين قالوا « لم يزل الله	—	واختلف المتكلمون في أن يكون علم
	سميعا بصيرا » في أنه هل يقال :		الله على شرط ، على مقالتي
	« لم يزل الله سامعا مبصرا » ؟ على	٢٤٠	واختلفوا في القول إن الله عالم حي
	مقالتي		قادر سميع بصير : هل يقال ذلك
٢٣٥	اختلاف الناس في معنى القول في الله		في الله على الحقيقة أم لا ؟ وهل يقال
	تعالى « إنه حي » على مقالتي		ذلك في الإنسان على الحقيقة أم لا ؟
—	اختلافهم في القول إن الله لم يزل		على ست مقالات
	غنياً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً سبياً	٢٤١	القول في الباريء إنه متكلم
	مالكا قاهراً عالياً ، هل قيل ذلك	٢٤٢	قول المعتزلة في صفات الأفعال
	لعزة وعظمة وجلال ؟ — إلخ ، على	٢٤٣	اختلفت المعتزلة ، هل يقال : الله علم
	خمس مقالات		وقدرة أم لا ؟ وهم في ذلك أربع فرق
٢٣٦	اختلافهم في القول « إن الله كريم »	٢٤٤	واختلفوا : هل يقال لله وجه أم لا ؟
	هل هو من صفاته لنفسه ؟ على أربع		وهم في ذلك ثلاث فرق
	مقالات	—	اختلافهم في القول إن الله مريد ،
٢٣٧	واختلفوا في صفات الفعل ، هل		على خمسة أقاويل
	يقال : لم يزل الله غير محسن إذ كان	٢٤٥	القول في كلام الله عز وجل
	للإحسان فاعلا ، غير عادل إذ كان	—	اختلاف المعتزلة في الكلام : هل
	للعادل فاعلا ؟ على مقالتي		هو جسم أم لا ؟ وهل هو مخلوق ؟
			على ستة أقاويل

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٤٦	اختلفوا في كلام الله ، هل يبقى أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل	٢٥٠	الأسماء واللغة على ما هي عليه ؟ على مقالتين
٢٤٧	اختلفوا : هل مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلام غيرها ؟ على مقالتين	—	اختلفوا : هل كان يجوز أن يسمى الله نفسه بصد أسمائه ؟ على فرقتين
—	واختلف الذين زعموا أن مع القراءة كلاما ، على مقالتين	—	صفات الله تعالى أقوال وكلام عندهم
—	واختلف المعتزلة في الكلام : هل هو حروف أم لا ؟ على مقالتين	—	اختلفوا : هل الله تعالى قادر على خلق الأعراس ؟ على فرقتين
—	واختلف المعتزلة في الكلام ، هل هو موجود مع كتابته أم لا ؟ على مقالتين	٢٥١	اختلفوا : هل يوصف الله تعالى بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أم لا ؟ على فرقتين
٢٤٨	اختلفوا : هل يسمى الله فاعلا لما خلقه ؟ على مقالتين	—	اختلفوا : هل يوصف بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا ؟ على فرقتين
—	اختلفوا في معنى القول إن الله خالق ، على مقالتين	—	اختلفوا : هل يوصف بالقدرة على الجور والظلم أم لا ؟ على فرقتين
—	أجمعوا على إنكار العين واليد ، واختلفوا في ذلك على مقالتين	٢٥٢	اختلفوا في الجواب عما سأل عن البارئ سبحانه لو فعل ما يقدر عليه من الظلم ، ولهم في ذلك سبعة أقاويل
—	هل يقال : إن الله وكيل أولطيف ؟ على مقالتين	٢٥٤	القول في أن الله تعالى قادر على ما علم أنه لا يكون
٢٤٩	هل يقال : الله قبل الأشياء ؟ على ثلاث مقالات	—	اختلف المعتزلة في ذلك على أربعة أقاويل
—	اختلفوا : هل يسمى الله عالما من استدل على أنه عالم ؟ على مقالتين	٢٥٥	اختلفوا في جواز كون ما علم الله تعالى أنه لا يكون ، على أربعة أقاويل
٢٥٠	اختلفوا : هل كان يجوز أن يقلب الله الأسماء فيسمى العالم جاهلا ؟ مثلا ، على مقالتين	٢٥٦	اتفقوا على أنه ليس لله علم حادث يعلم به ولا يجوز أن تبدوله البدوات
—	واختلفوا : هل يجوز اليوم قلب		

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٥٦	واتفقوا على إنكار القول بالماهية	٢٦٥	اختلفوا في العين والوجه واليد ،
٢٥٧	شرح اختلاف الناس في التجسيم	على أربع مقالات	
—	أقاويل المجسمة	٢٦٦	حكاية اختلاف الناس في الأسماء
٢٥٨	اختلف المجسمة في مقدار الباري	والصفات	
بعد أن جعلوه جسماً ، تعالى الله عما		٢٦٧	اختلف الدين قالوا « إن الله لا يعلم
يقول الظالمون		الشيء حتى يكون » على خمس عشرة	
٢٦٠	اختلافهم في الباري : هل هو في مكان ؟	مقالة	
—	قول منكري أنه في مكان	٢٦٨	اختلفوا : هل يعلم الشيء من غير أن
—	أقوال مثبتة أنه في مكان	يلابسه أم لا ؟	
٢٦١	اختلاف الناس في حملة العرش ،	٢٦٩	حكاية أقاويل الناس في المحكم
مالذي يحملون ؟		والمتشابه	
٢٦٢	القول في المكان	—	أقاويل المعتزلة في محكم القرآن
—	اختلافهم في المكان	ومتشابهه	
—	اختلافهم : هل يقال إن الباري لم	٢٧٠	الاختلاف في علم التشابه ، هل
يزل قادراً عالماً حياً ؟ على مقالتين		استأثر الله به ؟	
... اختلف القائلون « إن الباري		٢٧١	أجمع المعتزلة على أن قراءة القرآن
يتحرك » على مقالتين		غير المقروء ، واختلفوا : هل القراءة	
٢٦٣	اختلفوا في رؤية الباري بالأبصار ،	حكاية للقرآن ؟	
على تسع عشرة مقالة		—	اختلافهم : هل يجوز أن يلفظ
—	اختلفوا في كيفية الرؤى	بالقرآن أم لا ؟	
٢٦٤	اختلفوا في رؤية الله بالأبصار ، هل	—	اختلافهم في نظم القرآن ، هل هو
هل هي إدراك بالأبصار أم لا ؟		معجز أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل	
—	اختلافهم في كيفية الرؤية	٢٧٢	أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث
٢٦٥	أجمعت المعتزلة على إنكار رؤية	الله نبياً يكفر أو يرتكب كبيرة	
الأبصار ، واختلفوا هل يرى بالقلوب		—	وأجمعوا على أنه يجوز أن يبعث نبياً
—	اختلفوا في الرؤية بالأبصار : هل	لقوم دون قوم	
يجوز أن تكون ، أو هي كائنة		—	وأجمعوا على أن الملائكة أفضل من
لا محالة ؟ على مقالتين		الأنبياء	

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٧٢	وأجمعوا على أن معاصي الأنبياء لا تكون إلا صفائر ، واختلفوا هل يجوز أن يأتي النبي بالمعاصي ؟	٢٧٧	اختلفوا : هل الإنسان قادر في الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الثاني ؟ على سبعة أقاويل
—	اختلفوا في دلالة الأعراض وأفعال العباد	٢٧٨	هل الفعل واقع بالاستطاعة أم لا ؟ على مقالتين
—	واختلفوا : هل النبوة جزاء أم لا ؟	—	هل تستعمل القوة في الفعل أم لا ؟ على مقالتين
٢٧٣	شرح قول المعتزلة في القدر	٢٧٩	هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث ، أو إنما يوصف بالقدرة على ما يكون في الثاني ؟ على مقالتين
—	هل خلق الله المعاصي ؟	—	هل يقدر الإنسان في الأول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيتين ؟
—	حسن الإيمان وقبح الكفر	—	هل يقدر على حركة في الثاني أو على حركات ؟
—	هل يقال : الإنسان خالق لفعل نفسه ؟	٢٨٠	اختلفوا : هل القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل أم لا ؟ على مقالتين
—	هل يريد الله للمعاصي ؟	—	القائلون بالتغاير اختلفوا : هل القدرة جنس واحد أم لا ؟ على مقالتين
٢٧٤	شرح اختلاف المعتزلة في الاستطاعة	٢٨١	اختلفوا : في أي وقت يحدث فعل الجوارح بعد حدوث الاستطاعة ؟ على ثلاثة أقاويل
—	اختلفوا : هل الإنسان حي مستطيع بنفسه أم لا ؟ على مقالتين	—	اختلفوا : هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله ؟ على مقالتين
—	اختلفوا : هل الاستطاعة هي السلامة ؟ على مقالتين	—	اختلفوا : هل يقال إن الله قد قوى الكافر على الكفر أم لا ؟ على مقالتين
—	اختلفوا : هل تبقى الاستطاعة أم لا ؟ على مقالتين		
٢٧٥	أجمعوا على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل مذهبهم : هي مع الفعل ؟		
—	اختلفوا : هل الاستطاعة قدرة على الفعل في حاله ؟		
٢٧٦	اختلفوا : هل يوصف الإنسان بالقدرة على ضد ما فعله أم لا ؟ على مقالتين		
—	اختلفوا : هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثاني ؟		

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٨٢	هل يجوز أن يألم ويحس ما لا قدرة له عليه ؟	٢٨٧	اختلفوا في « اللطف » على أربعة أقاويل
—	هل يكون حياً مع عدم قدرته ؟	٢٨٨	اختلفوا في اللذة والألم ، على مقالتين
—	هل يجوز أن يكون القادر يعجز ؟	٢٨٩	اختلفوا : هل كان يجوز أن يتبدى الله الخلق في الجنة ولا يكلفهم ؟ على مقالتين
—	هل تكون في الإنسان قدرة ولا يقال إنه قادر ؟	—	اختلفوا في لعن الله الكفار في الدنيا على مقالتين
—	هل الممنوع قادر ؟ على أربعة أقاويل	٢٩٠	اختلفوا في الصلاح الذي يقدر الله عليه ، هل له كل أم لا كل له ؟ على ثلاثة أقاويل
٢٨٣	هل القادر على شيء ، قادر على أكثر منه ؟	—	اختلفوا : هل يجوز أن يميت الله من علم أنه يؤمن قبل أن يؤمن ؟ على مقالتين
—	هل يقدر على حمل جزءين بجزء واحد من القدرة ؟	—	اختلفوا : هل يجوز أن يحترم الله من علم أنه يزداد إيماناً ؟ على مقالتين
—	اختلفوا في العجز على ثلاث مقالات	٢٩١	أجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الخلق لينفهمهم ؛ لا ليضرهم
٢٨٤	اختلفوا : هل العجز عجز عن شيء أم لا ؟ على مقالتين	—	اختلفوا في خلق الشيء ليعتبر به ، على مقالتين
—	اختلف الدين أثبتوا العجز عجزاً عن الفعل : هل هو عجز عنه في حاله أو في حال ثانية ، على ثلاثة أقاويل	—	اختلفوا فيمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ، وعكسه ، على ثلاثة أقاويل
٢٨٥	اختلفوا : هل يبق الأمر إلى حال الفعل ؟ على مقالتين	٢٩٢	اختلفوا : هل خلق الله الخلق لعله أم لا ؟ على أربعة أقاويل
—	هل يجوز أن يأمر بالصلاة قبل وقتها ؟ على مقالتين	—	اختلفوا في إبلام الأطفال ، على ثلاثة أقاويل
—	هل يأمر الله تعالى من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل ؟	٢٩٣	هل يجوز أن يتبدى الله الأطفال والسيئات أم لا ؟
—	اختلفوا في قدرة من علم الله أنه لا يؤمن		
٢٨٦	اختلفوا : هل يقال « لو كان الشيء » في حال كونه ضده أم لا يقال ؟		
٢٨٧	اختلفوا : هل يقال خلق الله الشر والسيئات أم لا ؟		

ص	الموضوع	ص	الموضوع
	بمثل العوض من غير ألم أم لا ؟ على مقاتلتين	٢٩٧	القول فى الحتم والطبع اختلف المعتزلة فى المراء بالحث والطبع على مقاتلتين
٢٩٣	هل العوض الذى للأطفال دائم أم لا ؟ على مقاتلتين	٢٩٨	القول فى الهدى اختلف المعتزلة ، هل يقال : هدى الله الكافرين أم لا ؟ على مقاتلتين
٢٩٣	أجمعوا على أنه سبحانه لا يؤلم الأطفال فى الآخرة	٢٩٨	اختلفوا فى الهدى الذى يفعله الله بالمؤمنين ، على مقاتلتين
—	اختلفوا فى عوض البهائم ، على خمسة أقاويل	٢٩٩	القول فى الإضلال اختلفوا فى المراء بالإضلال على ثلاثة أقوال
٢٩٤	اختلف الذين قالوا بإدامة عوضها هل يكمل الله عقولها أم تبقى على حالتها فى الدنيا ؟ على مقاتلتين	٣٠٠	القول فى التوفيق والتسديد اختلفوا فى المراء بها على أربعة أقاويل القول فى العصمة
—	اختلفوا : هل يقتص من بعضها لبعض ؟ على ثلاثة أقاويل	٣٠٠	اختلفوا فى المراء بها على ثلاثة أقاويل القول فى النصرة والخذلان
—	اختلفوا فىمن دخل زرعاً لغيره ، على مقاتلتين	٣٠١	معنى النصرة عند المعتزلة معنى الخذلان عندهم
٢٩٥	اختلفوا فى نعيم الجنة : هل هو تفضل أم ثواب ؟ على مقاتلتين	٣٠٢	القول فى الولاية والعداوة اختلفوا فى المراء بالولاية والعداوة والرضا والسخط
٢٩٥	القول فى الآجال اختلف المعتزلة فى الأجل ، على قولين	٣٠٢	القول فى الثواب فى الدنيا اختلفوا : هل يكون الثواب فى الدنيا ؟ على مقاتلتين
٢٩٥	اختلفوا فى المقتول : هل كان يموت لو لم يقتل ؟ على ثلاثة أقوال	٣٠٣	اختلفوا فى الإيمان : ما هو ؟ على سنة أقاويل
٢٩٦	القول فى الأرزاق حد الرزق ، وهل الحرام رزق ؟ القول فى الشهادة	٣٠٦	اختلفوا فى تحديد الصغيرة والكبيرة ، على ثلاثة أقاويل
٢٩٦	اختلف المعتزلة فى المراء بالشهادة على أربعة أقاويل	—	اختلفوا فى غفران الصغائر ، على ثلاثة أقوال

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٣٠٦	اختلافهم في الصغار : هل تجتمع فتكون كبيرة ؟ على مقالتين	٣١١	رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٠٧	اختلفوا فيمن تاب ثم عاد ، هل يؤخذ بما كان قبل التوبة ؟ على مقالتين	—	ذكر قول الجهمية
—	اختلفوا في سارق الدرهم من حرره . هل يفسق أم لا ؟ على مقالتين	٣١٢	بيان ما انفرد به جهم بن صفوان
٣٠٧	اختلافهم في مرتكب المعصية عامدا على خمسة أقوال	—	ذكر قول الضرارية
٣٠٨	اختلافهم فيمن لم يؤد زكاته ، على مقالتين	٣١٣	ما فارق به ضرار بن عمرو المعزلة
—	اختلافهم : هل يقال للفاسق مؤمن أم لا ؟ على ثلاث مقالات	٣١٤	إنكاره حرف ابن مسعود
—	اختلافهم : هل يعلم وعيد الكفار بالقل أم لا ؟ على ستة أقاويل	—	رأيه في سرائر الناس
٣٠٩	اختلافهم : هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب ويعفو مثله لغيره ؟ على مقالتين	—	قوله في رؤية الله في الآخرة
—	أجمعوا على أن أخبار الوعيد تبقى على عمرها	—	ذكر قول الحسين بن محمد العجار
٣١٠	اختافوا إذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم ولم يكن في العقل ما يخصه ، ما الذي عليه في ذلك ؟ على مقالتين	٣١٥	قوله في أفعال العباد
—	اختلفوا : بأي شيء يعلم وعيد أهل الكبائر ؟ على ثلاثة أقاويل	—	قوله في الاستطاعة
		٣١٦	قوله في إبلام الأطفال
		—	قوله في اللطف
		—	ذكر قول البكرية
		٣١٧	قوله في الكبائر ومرتكبها
		—	رأيه فيمن طبع الله على قلبه
		—	رأى عبد الواحد بن زيد
		—	رأيه في علي وطلحة والزبير
		٣١٩	حكاية قول قوم ينتحلون النسك
		٣٢٠	حكاية قول أصحاب الحديث وأهل السنة
		٣٢٥	ذكر قول أصحاب عبد الله بن سعيد
		—	القطان
		٣٢٦	ذكر قول زهير الأثرى
		—	ذكر قول أبي معاذ التومني
		٣٢٧	خاتمة محقق الكتاب للجزء الأول منه

ثانيا — فهرس للموضوعات الواردة في الجزء الثاني من الكتاب

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٤	١	اختلف للتكلمون في الجسم ماهو ، على اثنتي عشرة مقالة	١٨	٩	اختلفوا في الطفرة ، على ثلاث مقالات
٨	٢	اختلفوا في الجوهر ، وفي معناه ، على أربعة أقاويل	١٩	١٠	اختلفوا في الجسم يكون ملازما لمكان ، ومكانه متحرك ، هل الجسم متحرك أم لا ؟ على مقالتين
—	٣	اختلفوا في الجواهر : هل هي كلها أجسام أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل	—	١١	اختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه ضد حركة مكانه ؟ على مقالتين
٩	٤	اختلفوا : هل الجواهر جنس واحد ؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد ؟ على سبعة أقاويل	٢٠	١٢	اختلفوا : هل يكون الساكن في حال سكونه متحركا على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين
١٠	٥	اختلفوا في الجواهر : هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها ؟ على خمسة أقوال	—	١٣	اختلفوا : هل الأجسام كلها متحركة ؟ على ست مقالات
١٣	٦	اختلفوا : هل يجوز أن يحل اليد علم وإدراك وقدرة على العلم ؟ على قولين	٢١	١٤	اختلفوا في وقوف الأرض ، على أربع مقالات
—	٧	اختلفوا في الجسم : هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع ؟ على أربع عشرة مقالة	٢٢	١٥	اختلفوا : هل تكون الحركة سكونا ؟ على مقالتين
١٦	٨	اختلفوا في الجزء الواحد : هل يجوز أن يشله حركتان أم لا ؟ على إحدى عشرة مقالة	٢٣	١٦	اختلفوا في معنى المداخلية والمكمنة والمجاورة ، على عشر مقالات
			٢٤	١٧	اختلفوا في الإنسان ، ماهو ؟ على تسعة عشرة مقالة

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٢٧	١٨	اختلفوا في الروح والنفس والحياة ، على خمس عشرة مقالة	٤٢	٢٧	اختلفوا في وصف الشيء ، على ثمان مقالات
٣٠	١٩	اختلفوا في الحواس ، على سبع مقالات	٤٤	٢٨	اختلفوا في الأعراض ، هل تبقى أم لا ؟ على ثمان مقالات
٣١	٢٠	اختلفوا : هل يوصف الباري بالقدرة على خلق حاسة سادسة ؟ على أربع مقالات	٤٥	٢٩	اختلفوا : هل تنفى الأعراض أم لا ؟ على ثلاث مقالات
٣١	٢١	اختلفوا في الحواس الخمس ، هل هي جنس واحد ؟ على ثلاث مقالات	٤٦	٣٠	اختلفوا : هل للأعراض بقاء أم لا ؟ على ثلاث مقالات
٣٤	٢٢	اختلفوا : هل الشم إدراك للمشموم والدوق إدراك لذوق وهكذا ، على مقالتين	٤٦	٣١	اختلفوا في قناء الأعراض على ثلاث مقالات
---	٢٣	اختلفوا في الحركات والسكون والأفعال ، على سبع عشرة مقالة	—	٣٢	اختلفوا في رؤية الأعراض والأجسام ، على ثمان مقالات
٣٨	٢٤	اختلفوا في اللون : هل هو الطعم أو غيره ؟ على مقالتين	٤٨	٣٣	اختلفوا في خلق الشيء ، هل هو الشيء أم غيره ؟ على تسع مقالات
—	٢٥	اختلف الدين أثبتوا الحركات أعراضا ، هل هي مشبهة أم لا ؟ على خمس مقالات	٥٠	٣٤	اختلفوا في الخلق ، هل هو مخلوق أم لا ؟ على خمس مقالات
٤١	٢٦	اختلفوا في معنى الحركة	—	٣٥	اختلفوا في البقاء والفناء ، على ثمان مقالت
			٥١	٣٦	اختلفوا : أين يوجد البقاء والفناء وهل يوجدان وقتا واحدا ؟ على أربع مقالات

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٥٢	٣٧	اختلفوا في معنى الباقي ، على أربع مقالات	٦٠	٤٨	اختلفوا في ترك الشيء والسكف عنه ، ما معناه ؟ على أربعة أقاويل
٥٢	٣٨	اختلفوا في المعاني القائمة بالأجسام ، هل هي أعراض على مقالتين	٦١	٤٩	اختلفوا : هل الترك هو أخذ ضد الشيء ؟ على مقالتين
٥٣	٣٩	اختلفوا : لم سميت للمعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ؟ على ست مقالات	—	٥٠	اختلفوا : هل يكون الترك الواحد لمترولين أم لا ؟ على مقالتين
٥٤	٤٠	اختلفوا في قلب الأعراض أجساماً ، وبالعكس ، على أربع مقالات	—	٥١	اختلفوا في الأفعال المستولدة : هل يجوز أن يتركها الإنسان على مقالتين
٥٥	٤١	اختلفوا في المعاني ، على ثلاث مقالات	٦٢	٥٢	اختلفوا : هل يترك الإنسان مالا يخطر بباله ؟ على أربع مقالات
٥٦	٤٢	هل الحركة للجسم لنفسها أو لمعنى ؟	—	٥٣	اختلفوا : هل التروك أفعال القلب ؟ على مقالتين
—	٤٣	اختلفوا في الأعراض ، هل تجوز إعادتها أم لا ؟ على ست مقالات	٦٣	٥٤	اختلفوا : هل يحتاج الترك إلى إرادة ؟ على مقالتين
٥٧	٤٤	اختلف القائلون بإعادة الأجسام : هل يعاد الذي ابتدىء في الدنيا أم لا ؟ على مقالتين	—	٥٥	اختلفوا : هل الترك باق ؟ على ثلاث مقالات
٥٨	٤٥	اختلف المتكلمون في الأضداد ، على ست مقالات	—	٥٦	اختلفوا : هل يجوز أن يفعل الإنسان ما تركه أم لا ؟ على مقالتين
٥٩	٤٦	اختلفوا هل يوصف الباري بالترك أم لا ؟ على مقالتين	—	٥٧	اختلفوا : هل يترك الإنسان
—	٤٧	اختلفوا : هو يوصف			

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٧٢	٦٨	اختلفوا في كيفية معرفة الإنسان من جهة الحس، على ثلاث عشرة مقالة	٦٤	٥٨	فعلين وأكثر في حالة واحدة؟ على مقالتين
٧٥	٦٩	اختلفوا : هل يكون علم واحد بعلومين أم لا ؟ على مقالتين	٦٥	٦٠	اختلفوا في سبب الإدراك على أربع مقالات
٧٦	٧٠	اختلفوا : هل يكون للثبوت منفياً ؟ على مقالتين	—	٥٩	اختلفوا فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات ، على ثمان مقالات
٧٧	٧١	اختلفوا في الأمور به إذا أمر بالتحرك ، على ثلاثة أقاويل	٦٥	٦١	اختلفوا : كيف يدرك المدرك لشيء يصبره ؟ على خمس مقالات
٧٨	٧٢	هل يكون الأمر بالشيء نهياً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين	٦٧	٦٢	اختلفوا في محل الإدراك، على ثلاث مقالات
—	٧٣	اختلفوا : هل الأمراض عاجزة وموات ؟ على مقالتين	—	٦٣	اختلفوا : هل يكون الإدراك فعلاً لشيء المدرك ؟ على مقالتين
—	٧٤	اختلف في التولد ، على عشر مقالات	٦٨	٦٤	اختلفوا في المحال ماهو ؟ على أربع مقالات
٨٤	٧٥	اختلف المعتزلة : هل المقتول ميت أم لا ؟ على مقالتين	—	٦٥	اختلفوا : هل الكذب من المحال ؟ على ثلاث مقالات
—	٧٦	اختلفوا في الموضع الذي يحل القتل فيه ، على مقالتين	٦٩	٦٦	اختلفوا في العلة ، على عشرة أقوال
—	٧٧	اختلف المعتزلة في التولد : ماهو ؟ على أربع مقالات	٧١	٦٧	اختلفوا في المعلوم والمجهول، على أربع مقالات
٨٥	٧٨	اختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان ، على مقالتين			
—	٧٩	اختلفوا : هل يجوز أن يترك			

ص	رقم المبحث	الموضوع	ص	رقم المبحث	الموضوع
٨٩	٨٨	اختلفوا : هل يقع الفعل من القديم متولداً عن سبب ؟ على مقالتين	٨٥	٨٠	المتولد إذا ترك سببه أم لا ؟ على مقالتين
—	٨٩	اختلفوا في الشيء المولد للفعل ماهو ؟ على مقالتين	—	٨٢	اختلفوا في المتولد إذا بعد من السبب ، على ثلاث مقالات
٩٠	٩٠	اختلفوا في القدرة على الفعل المتولد ، على مقالتين	٨٧	٨٣	اختلف مثبتو التولد في الأسباب : هل هي متقدمة على المسببات على أربع مقالات
—	٩١	اختلف المعتزلة في الإرادة هل هي موجبة لمرادها أم لا ؟ على أربع مقالات	٨٨	٨٤	اختلفوا في السبب : هل هو موجب للمسبب أم لا ؟ على مقالتين
٩١	٩٢	اختلف المعتزلة في الإنسان هل يقدر على خلاف المراد ؟ على خمسة أقاويل	—	٨٥	اختلفوا في التوجه بما يتولد من الفعل إذا وقع سببه ولم يقع المتولد ، على مقالتين
٩٢	٩٣	قول المعتزلة في الإنسان متى يقصد الفعل ؟	—	٨٦	اختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية ، على ثلاث مقالات
٩٣	٩٤	اختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة ، هل تجماع الإرادة المراد أم لا ؟ على مقالتين	٨٩	٨٧	اختلفوا في كل الأفعال غير الإرادات : هل يجوز أن تقع متولدة أم لا ؟ على أربع مقالات
—	٩٥	اختلف المعتزلة في الإرادة التي تقرب بالفعل ، هل هي قبل الفعل أو بعده ؟ على مقالتين			
—	٩٦	واختلفوا : هل لإرادة العباد إرادة ؟ على مقالتين			
—	٩٧	واختلفوا : هل تدعو النفس للإرادة ؟ على مقالتين			
٩٤	٩٨	واختلفوا هل الإرادة مختارة ؟ على مقالتين			

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٠٠	١٢٠	اختلفوا في الصوت، هل يبقى ؟ على مقالتين	٩٤	٩٩	واختلفوا في أفعال الله تعالى هل كلها مختارة أم لا ؟ على مقالتين
—	١١١	اختلفوا : هل يكون صوت واحد في مكانين ؟ على مقالتين	—	١٠٠	واختلفوا في الإيثار ، على مقالتين
١٠١	١١٢	اختلفوا في الصوت ، هل هو جسم ؟ على أربع مقالات	٩٥	١٠١	اختلفوا في الثقل والخفة ، هل هما الشيء أم غيره ؟ على مقالتين
—	١١٣	اختلفوا : هل يكون صوت لا لمصوت ؟ على مقالتين	—	١٠٢	واختلفوا : هل يجوز رفع ثقل السموات والأرضين ؟ على مقالتين
—	١١٤	اختلف المعزلة إذا تكلم عدد أشخاص كل واحد بحرف من الكلمة ، على مقالتين	٩٥	١٠٣	واختلفوا في ظل الشيء ، هل هو الشيء أم غيره ؟ على مقالتين
—	١١٥	اختلف المعزلة في الحواطر ، على خمس مقالات	٩٦	١٠٤	اختلفوا في القتل ما هو ؟ على خمس مقالات
١٠٣	١١٦	اختلف الناس في حكم العامة إذا خطر بياهم التشبيه ، على مقالتين	٩٨	١٠٥	اختلفوا في القتل ، هل يضاد الحياة أم لا ؟ على مقالتين
—	١١٧	القول بطاعة لا يراد بها الله اختلف المعزلة في ذلك على ثلاث مقالات	—	١٠٦	اختلفوا في الحياة على مقالتين
١٠٤	١١٨	اختلفوا في عذاب القبر ، على ثلاث مقالات	٩٩	١٠٧	اختلفوا في كلام الإنسان ، هل هو صوت ؟ على أربع مقالات
—	١١٩	اختلفوا : هل يجوز أن يخلق العالم لافي مكان ؟ على مقالتين	—	١٠٨	اختلفوا هل يوصف الكلام بأنه مؤلف أم لا ؟ على مقالتين
—	١٢٠	اختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الجسم الموات من غير دافع ؟ على مقالتين	—	١٠٩	اختلفوا في الصوت كيف يسمع ؟ على مقالتين

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٠٨	١٣٢	اختلف الناس في الجن ، هل يدخلون في الناس ؟ على مقالتين	١٠٥	١٢١	اختلفوا : هل الحركة بمنة هي الحركة يسرة ؟ على مقالتين
١٠٩	١٣٣	اختلفوا في الصروع ، يرى الشيطان أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل	١٢٢	→	اختلفوا : هل تكون حركة أخف من حركة ؟ على مقالتين
—	١٣٤	اختلفوا : كيف يوسوس الشيطان ؟ على ثلاثة أقاويل	١٢٣	—	اختلفوا في أفعال القلوب ، هل هي حركات ؟ على ثلاث مقالات
١١٠	١٣٥	اختلفوا : هل يعلم الشيطان ما في القلوب ؟ على ثلاثة أقاويل	١٠٥	١٢٤	اختلفوا : هل يجوز أن يخلق العلم بالألوان في قلب الأعمى ؟ على مقالتين
—	١٣٦	اختلفوا ، هل يخبر الجن الناس بشيء أو يخدعونهم ؟ على مقالتين	١٠٦	١٢٥	اختلفوا في كلام العباد ، هل يبقى ؟ على مقالتين
١١١	١٣٧	اختلفوا : هل يطيق الشيطان حمل مالا يطيق البشر حمله ؟ على مقالتين	—	١٢٦	اختلفوا : هل يفعل الكلام بغير اللسان ؟ على مقالتين
—	١٣٨	اختلفوا : هل يجوز أن يتقلب الشيطان عن صورته ؟ على مقالتين	—	١٢٧	اختلفوا في الهواء : هل هو معنى ؟ على مقالتين
—	١٣٩	اختلفوا : هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟ على سبعة أقاويل	—	١٢٨	اختلفوا : هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام ؟ على مقالتين
١١٢	١٤٠	اختلفوا : هل الأنبياء أفضل أم الملائكة ؟ على ثلاثة أقاويل	١٠٧	١٢٩	اختلفوا فيمن مديده وراء العالم ، على مقالتين
١١٣	١٤١	اختلفوا في الجن ، هل هم	—	١٣٠	اختلف الناس في الرؤيا ، على ستة أقاويل
			١٠٨	١٣١	اختلفوا في الذي يراه الرائي في المرآة ، على ست مقالات

ص رقم البحث	الموضوع	ص رقم البحث	الموضوع
١١٨ ١٥٤	اختلفوا في الصدق والكذب على مقالتين	١١٣ ١٤٢	مكلفون أم مضطرون ؟ على مقالتين
١١٩ ١٥٥	اختلفوا : هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع خبره ؟ على مقالتين	١١٤ ١٤٣	اختلفوا : هل ينقلب الجن إلى صورة أخرى ؟ على مقالتين
— ١٥٦	اختلفوا في الخاص والعام ، على مقالتين	— ١٤٤	اختلفوا في إبليس ، هل هو من الملائكة أم لا ؟ على مقالتين
١٢٠ ١٥٧	اختلفوا : هل يشترط في الأمر مقارنة النهي عن ضده ؟ على مقالتين	١١٥ ١٤٥	اختلفوا : هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟ على مقالتين
— ١٥٨	اختلفوا في حقيقة الإثبات والنفي ، على ثلاث مقالات	— ١٤٦	اختلفوا في السحر ، على ثلاث مقالات
١٢١ ١٥٩	اختلفوا : هل يكون للإنسان فعل لاهو طاعة ولا هو معصية ؟ على مقالتين	— ١٤٧	اختلفوا في حقيقة المكان ، على خمس مقالات
— ١٦٠	اختلفوا : هل يقال « لم يزل الله خالقا » ؟ على مقالتين	١١٦ ١٤٨	اختلفوا في حقيقة الوقت ، على ثلاث مقالات
١٢٢ ١٦١	اختلفوا : هل يقال « لم يزل الخالق » ؟ على مقالتين	١١٧ ١٤٩	اختلفوا : هل يكون وقت واحد لشئيين ؟ على مقالتين
— ١٦٢	اختلفوا في النبوة : هل هي ثواب أو ابتداء ؟ على مقالتين	— ١٥٠	اختلفوا : هل يجوز وجود أشياء لافي وقت ؟ على مقالتين
— ١٦٣	اختلفوا : هل يجوز أن توجد قوة ولا يقال قوى ؟ على مقالتين	— ١٥١	اختلفوا في الدنيا ماهي ؟ على مقالتين
١٢٣ ١٦٤	أقوالهم في القطوع والموصول	— ١٥٢	اختلفوا في الخبر ماهو ؟ على مقالتين
١٢٤ ١٦٥	اختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة ، على مقالتين	١١٨ ١٥٣	اختلفوا في الكلام ماهو ؟ على مقالتين

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
		بعد علي ؟ على مقالتين	١٢٤	١٦٦	اختلفوا في الصلاة خلف
١٣٣	١٧٨	اختلفوا في كم تنعقد بهم			الفاجر ، هل على فاعلها
		الإمامة ؟ على ست مقالات			إعادة ؟ على مقالتين
—	١٧٩	اختلفوا في وجوب الإمامة ،	١٢٥	١٦٧	اختلفوا في السيف ، على أربعة
		على مقالتين			أقاويل
—	١٨٠	اختلفوا : هل يكون الإمام	—	١٦٨	اختلفوا في إنكار النكر
		أكثر من واحد ؟ على ثلاث			والأمر بالمعروف بغير السيف ،
		مقالات			على مقالتين
١٣٤	١٨١	اختلفوا : هل يجوز أن	١٢٦	١٦٩	اختلف الناس في الحكمين
		ينخلو الناس من إمام ؟ على	—	١٧٠	اختلف الخوارج في كفر على
		مقالتين			والحكمين ، على تسعة أقاويل
—	١٨٢	اختلفوا في إمامة المفضول ،	١٢٧	١٧١	اختلفوا في إمامة عثمان وقتله
		على مقالتين	١٢٨	١٧٢	اختلفوا في إمامة علي ، على
—	١٨٣	اختلفوا : هل تكون الإمامة			ثلاث مقالات
		في غير قريش ؟ على مقالتين	١٢٩	١٧٣	اختلفوا في إمامة أبي بكر
١٣٥	١٨٤	اختلف القائلون بأن الأئمة			كيف كانت ؟ على خمس
		لا تكون إلا من قريش ؟ في			مقالات
		أي قريش تكون ؟ على مقالتين	١٣٠	١٧٤	اختلفوا في قتال علي وطلحة
—	١٨٥	اختلف القائلون بأن الأئمة			وفي قتال علي ومعاوية ، على
		لا تكون إلا من بني هاشم ،			ثمان مقالات
		في أي بني هاشم تكون ؟ على	١٣١	١٧٥	اختلفوا في أفضل الناس بعد
		مقالتين			الرسول ، على خمسة أقاويل
—	١٨٦	اختلفوا في القرشي والأعرجي	١٣٢	١٧٦	اختلفوا في طريق الإمامة ،
		أيهما أولى بالإمامة إذا			هل هي بنص أم بغير نص ؟
		اجتمعا ؟ على مقالتين			على مقالتين
١٣٦	١٨٧	اختلفوا فيما إذا عقد لائنين	—	١٧٧	اختلفوا : هل يكون إمام
		أيهما أولى ؟ على مقالتين			

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٤١	١٩٩	اختلفوا في المكاسب ، هل هي جائزة أم لا ؟ على مقالتين	١٣٦	١٨٨	اختلفوا فيما إذا بايع قوم رجلا وبأيع آخرون آخر ، على ثلاث مقالات
١٤٢	٢٠٠	اختلفوا : هل تجوز معاملة البغاة ؟ على مقالتين	—	١٨٩	اختلفوا في الإمامة ، هل تتوارث ؟ على مقالتين
—	٢٠١	اختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام ، على مقالتين	١٣٧	١٩٠	اختلفوا في الإمام : هل يجوز له أن يوصى إلى غيره ؟ على مقالتين
—	٢٠٢	اختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مال حرام ؟ على مقالتين	—	١٩١	اختلفوا في الدار ، هل هي دار إيمان أم لا ؟ على ستة أقاويل
١٤٣	٢٠٣	اختلفوا فيمن ذبح بسكين مفصوبة ، على مقالتين	١٣٨	١٩٢	اختلفوا في أحكام الجائر ، على مقالتين
—	٢٠٤	اختلفوا في الطلاق لغير عدة ، على ثلاث مقالات	—	١٩٣	اختلفوا في خطأ الإمام ، على مقالتين
١٤٤	٢٠٥	اختلفوا في المسح على الخفين ، على مقالتين	١٣٨	١٩٤	اختلفوا في قتال البغاة ، على ثلاثة أقاويل
—	٢٠٦	اختلفوا في فرائض الله ، هل فرضت لعله ؟ على ثلاث مقالات	١٣٩	١٩٥	اختلفوا في دفن البغاة وسبي ذراريهم ، على ثلاثة أقاويل
—	٢٠٧	اختلفوا في التقية على مقالتين	—	١٩٦	اختلفوا في قتل البغاة غيلة ، على ثلاثة أقاويل
١٤٥	٢٠٨	اختلفوا في إمامة يزيد ، على ثلاثة أقاويل	١٤٠	١٩٧	اختلفوا في المقدار الذي يجوز لهم إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين ، على أربعة أقاويل
—	٢٠٩	اختلفوا في العشرة المبشرين بالجنة ، على ثلاثة أقاويل	—	١٩٨	اختلفوا : هل يكون الظهور إلا مع إمام ؟ على أربعة أقاويل
—	٢١٠	اختلفوا في العلوم والمعارف ، هل هي نفس العالم أو غيره ؟ على ثلاثة أقاويل			

ص رقم البحث الموضوع	ص رقم البحث الموضوع
يعقبو عن الكبار لولا الإخبار ؟ على مقالتين	١٤٦ ٢١١. اختلفوا في الصراط ، على مقالتين
١٥٠ ٢٢٣. اختلفوا بأى شيء يكون غفران الصغار ؟ على ثلاث مقالات	— ٢١٢. اختلفوا في اليزان ، على أربع مقالات
— ٢٢٤. اختلفوا فيما يقع من الإنسان سهوا أو خطأ ، هل يكون معصية ؟ على مقالتين	١٤٧ ٢١٣. اختلفوا في الحوض ، على مقالتين
١٥١ ٢٢٥. اختلفوا في وجوب التوبة ، على مقالتين	١٤٧ ٢١٤. اختلفوا في منكر ونكير ، على مقالتين
— ٢٢٦. اختلفوا في تكفير التأولين وتفسيقهم ، على ستة أقاويل	— ٢١٥. اختلفوا في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبار ، على ثلاث مقالات
١٥٢ ٢٢٧. اختلفوا : هل يعد خلاف أهل الأهواء خلافا ؟ على مقالتين	١٤٨ ٢١٦. اختلفوا في تخليد الفساق في النار ، على مقالتين
— ٢٢٨. اختلفوا فيما إذا اختلفت الأمة ثم أجمعت ، على مقالتين	— ٢١٧. اختلفوا في دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب أهل النار ، على أربع مقالات
— ٢٢٩. اختلفوا : هل يجوز الإجماع على ما يختلف في مثله ؟ على مقالتين	١٤٩ ٢١٨. اختلفوا في الجنة والنار ، هل خلقنا ؟ على مقالتين
١٥٣ ٢٣٠. اختلفوا : هل يكون النسخ في الأخبار ؟ على مقالتين	— ٢١٩. اختلفوا في الجنة والنار ، هل تفنيان ؟ على مقالتين
— ٢٣١. اختلفوا : هل ينسخ القرآن بالسنة ؟ على ثلاثة أقاويل	— ٢٢٠. اختلفوا في الإرجاء ، هل يجوز أن يتعبد الله سبحانه به ؟ على مقالتين
— ٢٣٢. اختلفوا : هل تكون صيغة الأمر أمرا بنفسها ؟ على مقالتين	— ٢٢١. اختلفوا في الصغار ، هل يجوز أن يأتي فيها وعيد ؟ على مقالتين
	١٥٠ ٢٢٢. اختلفوا : هل كان يجوز أن

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٨٣	٢٤٤	إنه موجود، على سبعة أقاويل اختلفوا في أن لهيدا ووجها ، على أربعة أقاويل	١٥٤	٢٣٣	اختلفوا فيمن له أن يجتهد ، على مقالتين
—	٢٤٥	اختلفوا في القول لم يزل عالما قادرا - إلخ ، على ثلاثة أقاويل	—	٢٣٤	اختلفوا فيما يعلم بالاجتهاد ، هل يكون ديناً؟ على مقالتين
١٨٦	٢٤٦	اختلفوا : هل كان يجوز أن يقاب الله اللغة فيسمى نفسه بضد أسمائه ؟	—	٢٣٥	اختلفوا في حد البلوغ ، على سبعة أقاويل
١٩٥	٢٤٧	اختلفوا : هل يقال إن الله يضر أم لا؟ على ثلاث مقالات	١٥٧	٢٣٦	اختلفوا في الصفات ، هل هي الله تعالى ؟ على اثنتين وعشرين مقالة
١٩٦	٢٤٨	اختلفوا في معنى القول إن الله خالق ، على أربع مقالات	١٦٤	٢٣٧	اختلفوا في العلم من وجه آخر ، على ثلاثة عشر قولاً
١٩٧	٢٤٩	اختلفوا : هل يقال إن الإنسان فاعل على الحقيقة على اثني عشر قولاً	١٧٢	٢٣٨	اختلاف البغداديون في القول « إن الله كريم » هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟
١٩٩	٢٥٠	اختلفوا في معنى مكتسب ، على ثلاثة أقاويل	١٧٨	٢٣٩	اختلف المعتزلة في القول في الباري إنه متكلم ، على خمسة أقاويل
—	٢٥١	اختلفوا في معنى أن الله هو الأول والآخر ، على سبعة أقوال	١٧٩	٢٤٠	اختلف المتكلمون في معنى القول إن الله قديم ، على ستة أقاويل
٢٠٠	٢٥٢	اختلفوا في معنى القول إن الباري سبحانه كامل	١٨٠	٢٤١	اختلفوا : هل يسمى الله تعالى شيئاً ؟ على مقالتين
٢٠١	٢٥٣	اختلف الناس في الترك ، على ثلاثة أقاويل	—	٢٤٢	اختلفوا في معنى أنه شيء على سنة أقوال ، وفي معنى أنه غير الأشياء على أربعة أقوال
—	٢٥٤	اختلفوا في القول إن الباري سبحانه لم يزل خالفاً ، على ثلاثة أقاويل	١٨٢	٢٤٣	اختلفوا في القول في الباري

م	رقم البحث	الموضوع	م	رقم البحث	الموضوع
٢٠٢	٢٥٥	شرح قول عبد الله بن كلاب	٢١٩	٢٦٧	صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ
٢٠٣	٢٥٦	قول أصحاب ابن كلاب في القديم	٢٢١	٢٦٩	الاختلاف في قدرة الله على أن يجمع بين العلم والقدرة وللول
٢٠٣	٢٥٧	قولهم في الصفات : أشياء هي أم لا ؟	—	٢٦٨	الاختلاف في جواز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا ، على سبعة أقاويل
٢٠٤	٢٥٨	قولهم في معنى إن الله قادر	٢٢١	٢٦٩	الاختلاف في وقوف الأرض على لاشيء ، على خمسة أقاويل
—	٢٥٩	قولهم في القول : هل يقدر القديم على ما أقدر عباده عليه ؟	٢٢٢	٢٧٠	الاختلاف في قدرة الله على خلق جواهر لا أعراض فيها
٢٠٥	٢٦٠	اختلاف المعتزلة في قدرة الله على جنس ما أقدر عباده عليه ، على واحد وعشرين قولاً	٢٢٣	٢٧١	الاختلاف في وصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن ، على أحد عشر قولاً
٢١٢	٢٦١	الاختلاف في أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون ، على خمسة أقاويل	٢٢٧	٢٧٢	الاختلاف في أن الباري لم يزل محسناً ، على أربعة أقاويل
٢١٤	٢٦٢	الاختلاف في قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون	—	٢٧٣	الاختلاف في قول : لم يزل الباري غير محسن
—	٢٦٣	الاختلاف في جواز ما علم الله أنه لا يكون ، على خمسة أقاويل	٢٢٨	٢٧٤	الاختلاف في قول : لم يزل الله عادلاً
٢١٥	٢٦٤	الاختلاف في قدرة الله على أن يقدر أحداً على فعل الأجسام ، على سبعة عشر قولاً	—	٢٧٥	الاختلاف في قول : لم يزل الله غير عادل
٢١٨	٢٦٥	الاختلاف في قدرة الله على أن يقلب العرض جسماً وعكسه	—	٢٧٦	الاختلاف في قول : لم يزل الله حليماً
٢١٩	٢٦٦	الاختلاف في قدرة الله على	٢٢٩	٢٧٧	الاختلاف في قول : لم يزل الله غير حليم

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
		المقروء؟ على تسعة أفاويل	٢٩٢	٢٧٨	الاختلاف في أن الله لم يزل صادقاً
٢٤٦	٢٩١	الاختلاف في أنه هل يجامع القرآن الكتابة؟	٢٣٠	٢٧٩	الاختلاف في قول : لم يزل الله غير صادق
٢٤٧	٢٩٢	اختلافهم في المسموع ، أهو الكلام أم الصوت ؟	—	٢٨٠	الاختلاف في قول : لم يزل الله رحماً
—	٢٩٣	اختلافهم في كلام الإنسان أهو حروف ؟	—	٢٨١	الاختلاف في قول : لم يزل الله غير رحيم
٢٤٨	٢٩٤	اختلافهم في كم أقل الكلام من حرف ؟	٢٣١	٢٨٢	الاختلاف في قول مالك
—	٢٩٥	اختلافهم في الكلام ، هل يكون اضطراراً ؟	—	٢٨٣	الاختلاف في الولاية والعداوة والرضا والسخط
٢٤٩	٢٩٦	اختلافهم في المعنى المراد من إسناد الكلام إلى غير متكلم كالذراع والجلد	—	٢٨٤	القول في القرآن
—	٢٩٧	اختلافهم في الإنسان هل يتكلم بكلام غير مسموع ؟ وهل يتكلم بكلام في غيره ؟	٢٣٥	٢٨٥	الاختلاف في كلام الله: هل يسمع أم لا ؟
٢٥٠	٢٩٨	الاختلاف في كيف يكون الناسخ والمنسوخ ؟	—	٢٨٦	الاختلاف في القرآن: ماهو؟ وكيف يوجد في الأماكن؟
٢٥١	٢٩٩	الاختلاف في : هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن؟	٢٣٧	٢٨٧	اختلاف الذين زعموا أن كلام الله تعالى جسم في أنه هل ينتقل ؟ على واحد وعشرين قولاً
٢٥٢	٣٠٠	الاختلاف في حكم تعارض النصوص	٢٤٤	٢٨٨	اختلافهم في الكلام : هل يبقى ؟
٢٥٣	٣٠١	الاختلاف في نسخ الأخبار	—	٢٨٩	اختلافهم في القراءة ، أهى الكلام ؟
			٢٤٥	٢٩٠	اختلفوا في القراءة ، أهى

والحمد لله رب العالمين ، وصلاته وسلامه على إمام المتقين ،
وعلى آله وصحبه أجمعين ، ولا عدوان إلا على الظالمين